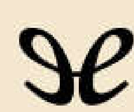
Christian Jacq

Poder y sabiduría en el antiguo Egipto





«Cuando por primera vez nuestros ojos divisan en la lejanía las tres formas perfectas que se erigen en la llanura de Gizeh, adquirimos conciencia de que sobre la tierra de Egipto, simbolizada con tanta frecuencia por las pirámides, durante cuatro milenios hubo unos hombres que intentaron edificar un templo de las dimensiones de una civilización, un templo que expresara la armonía del cosmos».

Christian Jacq, gran conocedor del Antiguo Egipto, inicia con estas palabras un apasionante recorrido por la espiritualidad de la época faraónica y su relación con el poder. El autor nos propone un viaje a una de las mayores aventuras de la humanidad que es al mismo tiempo un periplo interior. Nos encontramos en un mundo en el que el símbolo, que nos capacita para decir lo indecible, y el rito, celebración que nos hace hablar el lenguaje de los dioses, se convierten en puentes capaces de comunicar el tiempo y la eternidad, la tierra y el cielo, el poder y la sabiduría.

Por todo ello, resultaría un anacronismo juzgar la figura del faraón desde una perspectiva estrictamente política. El rey-dios, lugar de comunión de lo humano y lo divino, gobierna según esta concepción sagrada del mundo haciendo indisociables la experiencia de la sabiduría, que se revela como conocimiento de las fuerzas de la creación, y el ejercicio del poder, que no es otra cosa que la capacidad de recrearlas. Gracias a su cuidado en mantener constante la relación entre los hombres y los dioses, el faraón llega a convertirse en el garante del orden cósmico. Es así como poder y sabiduría se relacionan en el Antiguo Egipto, esa inagotable fuente de fascinación que Christian Jacq vuelve a poner a nuestro alcance.



Christian Jacq

PODER Y SABIDURÍA EN EL ANTIGUO EGIPTO

ePub r1.2
Titivillus 13.5.2015

Título original: *Pouvoir et sagesse selon l'Egypte ancienne*
Christian Jacq, 1981
Traducción: María José Furió Sancho
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2









INTRODUCCIÓN
De Egipto hasta nosotros

Cuando por primera vez nuestros ojos divisan en la lejanía las tres formas perfectas que se erigen en la llanura de Gizeh, adquirimos conciencia de que sobre la tierra de Egipto, simbolizada con tanta frecuencia por las pirámides, durante cuatro milenios hubo unos hombres que intentaron edificar un templo de las dimensiones de una civilización, un templo que expresara la armonía del cosmos.

El Egipto faraónico no se reduce, ni mucho menos, a un simple Estado geográfico. Al contrario, es uno de los centros del mundo creados por el pensamiento de los hombres de la antigüedad o, para ser más precisos, se presenta como la madre de la tradición espiritual de Occidente. Gracias a Egipto, el misterio de la vida se nos revela en toda su plenitud al alcance de nuestra mirada. Las puertas de sus templos pueden abrirse a nuestro afán de conocimiento, los sombríos naos irradian una luz interior que cobra su entero significado para el hombre que desea hacer de su vida una obra sagrada.

La emoción y el sentimiento no bastan para iniciar un diálogo fructífero con Egipto. En su suelo nacieron reyes, arquitectos, sabios y poetas. Y todos recurrieron al inagotable tesoro del símbolo, a través del cual podemos conocer lo incognoscible y decir lo indecible; a través del símbolo es posible evocar los secretos de una vida en eternidad, que no debemos confundir con la vida eterna, una proyección a través del tiempo de una realidad espiritual que el antiguo Egipto aspiraba a conocer en el instante.

¿Acaso el propio Egipto no es un inmenso símbolo en el que la acción más pequeña adquiere valor de rito?

Recorrer el Egipto inmortal significa realizar un recorrido a través de uno mismo aprendiendo a conocer en nuestro interior aquello que trasciende a nuestra persona. Dios está en el hombre, afirman los antiguos textos. No en el hombre profano y limitado, sino en el hombre comunitario cuyo corazón es el faraón. El faraón es el rey símbolo cuya figura se nos invita a conocer. Desde el canto del arpista que medita sobre el instante de conciencia hasta la sagrada gloria del rey, el antiguo Egipto nos enseña que lo que no está aquí, en este «bajo mundo», no está en ninguna parte. Aquí es donde el hombre se diviniza pues, en realidad, el mundo de aquí era el otro, algo que nosotros habíamos olvidado. Lo que está unido en esta tierra estará ligado en el cielo, proclamaba el Cristo rey, y así prolongaba el mensaje de los reyes sacerdotes de la civilización faraónica. Egipto supo vincular al hombre y a Dios, la tierra y el cielo, el tiempo y la eternidad. ¿Por qué no intentamos también nosotros vincular nuestra conciencia con la tierra celeste de los faraones?

Una búsqueda de este tipo sin duda implica conocer el pensamiento egipcio. ¿Por qué hay egiptólogos si no es para acceder a la visión que los propios egipcios tenían del hombre y del universo, y para ofrecer un testimonio de uno y otro? Actualmente está de moda hablar de la «cultura material» de las antiguas civilizaciones y suele confundirse el material arqueológico con la mano pensante que la forjó. Los egipcios, sin embargo, se preocuparon por escribir textos sobre la piedra, a la que convirtieron así en piedra expresiva, y nos guiaron hacia el significado más profundo de su ideal. No es necesario acudir a los extraterrestres ni a las tesis ocultistas para comprender el pensamiento egipcio, suficientemente prolijo para que el conocimiento de los templos y de los rituales se convierta en un viaje interior en busca de riquezas inagotables.

Penetrar en el santuario de los templos, donde se mezclan las más profundas tinieblas y la más intensa luz espiritual, significa poner en práctica lo que Egipto llamaba el corazón conciencia, el órgano inmaterial que nos permite comunicarnos con el mundo divino y transcribir a un lenguaje humano lo que percibimos.

Egipto se manifiesta esencialmente como una civilización ritual portadora de una verdad fundamental: que la constante relación entre la humanidad y los dioses resulta indispensable para mantener la armonía sobre la tierra. La celebración de los ritos es lo único que permite mantener este tipo de relación. Además, cuando los hombres aprenden a hablar el lenguaje de los dioses, llegan a ser capaces de «ritualizar» su actividad cotidiana y de dar un sentido a todo lo que los rodea.

Cuando el faraón ocupaba su trono, la Unidad se revelaba y la «doble tierra» se unía. No era ésta una unidad arbitraria y restrictiva, ni un «acuerdo» intelectual y político, sino una comunión espiritual, sensible y material que convertía la «tierra negra y roja» en un cuerpo inmenso a imagen del cielo. En este sentido, Egipto constituye una de las mayores aventuras intentadas por la humanidad, pues se ofrece a nosotros como búsqueda de una vida total, como tentativa de integración de todos los aspectos del hombre. En relación con Egipto, la palabra «civilización» se usa adecuadamente pues, en efecto, un aliento común animaba la jerarquía humana, desde las más elevadas cimas de la espiritualidad a la más ínfima realización material.

Egipto no pertenece a la historia; según la expresión de Hornung, Egipto celebra la historia como una fiesta, pues es más que la historia. Egipto reformula la génesis permanente del hombre al consagrarse a la tarea primordial de convertir en celeste lo terrestre. Nuestros contemporáneos conservan en su conciencia una huella más o menos viva de la «experiencia egipcia» que, no lo olvidemos, es la precursora de la gran corriente simbólica en

la que se inspiran los filósofos herméticos, «aquéllos que amaban la sabiduría».

Por eso, al inicio de este libro se hace necesario concretar nuestro método de trabajo. Algunos investigadores estudian un Egipto arqueológico, mientras que otros se dedican a un Egipto histórico y aun otros se interesan por Egipto en términos sociológicos o económicos. Sin subestimar la importancia de tales investigaciones, por nuestra parte intentaremos introducirnos en el Egipto del símbolo, concebido como medio de investigación. Este Egipto se traduce en una visión global del mundo, en una síntesis simbólica que nos permite abordar las regiones más secretas de nuestra condición humana y de su «porqué».

Egipto es una civilización de tipo «tradicional», noción que no debemos confundir con costumbre o con folclore. La costumbre no es otra cosa que una materialización. La tradición representa el deseo de renovación constante del ser orientado hacia lo divino; se compone de ritos, símbolos y mitos, y necesita una conversión de la mirada para buscar el sentido que se esconde bajo la letra, lo inmaterial en lo material.

Tan pronto nos preguntamos por la naturaleza del pensamiento egipcio, nos damos cuenta de que no es un asunto fácil. Como ya destacaron los físicos contemporáneos, el estudio «objetivo» de un fenómeno resulta imposible; en toda investigación se mezclan de manera más o menos coherente el punto de vista del intérprete y la realidad del objeto abordado. El historiador convierte en histórica la civilización egipcia; el economista la transforma en «objeto económico». En cada análisis, por consiguiente, subsistirá siempre una parte de «verdad».

Sin embargo, a menudo se prescinde de dos factores: de la visión espiritual de los hombres de los tiempos antiguos y de la visión que el intérprete contemporáneo tiene el deber de recrear. Como señala Jean Charon, no cabe duda de que el sistema del

mundo establecido por la Edad Media es tan «válido» como el de Einstein; ambas teorías resultan falsas por igual en relación con lo absoluto, pero poseen coherencia interna y ofrecen, en diferentes aspectos, una dimensión viva del cosmos. El drama empieza cuando los defensores de un sistema deciden excluir a los demás y presentan su descubrimiento como verdad definitiva.

Egipto demostró su sensatez precisamente al no preconizar nunca una verdad absoluta; no compuso una «Biblia» de carácter dogmático y definitivo sino que reformuló incesantemente su pensamiento a través de múltiples textos sagrados que se entrecruzan. Por eso, el método del orientalista Frankfort, conocido con el nombre de «multiplicidad de enfoques», resulta un instrumento excepcionalmente valioso; para resumirlo a grandes rasgos, digamos que consiste en aproximarse de maneras muy diferentes a cualquier plano de la realidad egipcia. Una diosa serpiente, por ejemplo, puede ser un simple reptil, un aspecto sociológico, un valor mítico o la traducción gráfica de un símbolo, y todos esos significados son verdaderos y falsos a la vez. Lo importante es desprender de ellos la idea rectora y, por consiguiente, la que posee un mayor potencial aglutinador. Permítasenos retomar por nuestra cuenta las siguientes frases de Frankfort, que figuran en la introducción de su obra *Reyes y dioses*: «Nuestra exposición no será de carácter histórico [...] el argumento no seguirá una línea única; partiendo de diferentes direcciones intentará converger en el problema central. No existe otro modo capaz de hacer justicia a las diferentes facetas que revisten las concepciones antiguas y que demasiado a menudo se interpretan erróneamente como resultantes de una "confusión" o de un "sincretismo". Nuestra obra se basa ante todo en la convicción siguiente: las construcciones del pensamiento mediante las cuales el hombre anterior a la civilización griega analiza su universo constituyen un hito sin precedentes, en el mismo grado que sus monumentos más tangibles».

Esos «monumentos más tangibles» —o, dicho de otro modo, las representaciones artísticas— nos permiten una primera toma de contacto con Egipto. En la mayoría de los casos, la unidad de estilo se impone como principal «sensación»; templos, esculturas y pinturas parecen nacidos de un mismo espíritu y de la misma mano. En el arte egipcio existe una profunda coherencia, que es fruto de su gran rigor. Debemos admitir que tan extraordinario logro es debido a la voluntad de iluminar la materia desde dentro y hacer de la mano humana un órgano pensante, más preciso que la máquina más perfeccionada.

El arte y los símbolos no pueden disociarse. En el antiguo Egipto, toda expresión digna de ese nombre es un jeroglífico. Plotino, el gran maestro de la filosofía simbólica, lo comprendió perfectamente, como queda de manifiesto cuando escribió que «los sabios de Egipto demostraban una ciencia consumada al emplear signos simbólicos con los cuales, de alguna manera, designaban intuitivamente sin recurrir a la palabra. Cada jeroglífico constituía una especie de ciencia o de sapiencia y ponía la cosa ante los ojos de manera sintética sin concepción discursiva ni análisis; a continuación, esta noción sintética se reproducía mediante otros signos que la desarrollaban, la expresaban discursivamente y enunciaban las causas por las cuales las cosas están hechas de tal manera, cuando su bella disposición provoca la admiración». Hasta finales de la Edad Media occidental, el pensamiento «jeroglífico» era considerado el único capaz de alcanzar el detalle profundo de las cosas, y es bueno recordar que las parábolas crísticas tan sólo son una aplicación entre muchas otras.

Al referirse a los griegos, Hermes Trismegisto hablaba de estas verdades elementales de manera tan directa como sigue: «Los griegos sólo tienen discursos vacíos que sirven para producir demostraciones; en eso consiste realmente toda la filosofía de los griegos, en rumor de palabras. En cuanto a nosotros [los egip-

cios], no utilizamos simples palabras sino sonidos cargados de eficacia». (*Tratado*, XVI, 2).

Según afirma la leyenda, Egipto era el único país donde los dioses tenían establecida residencia, reputación de la que también gozaron otros países tradicionales como India, China y Sumeria. No se trata de una contradicción ni de una afirmación vanidosa sino más bien de un deseo, presente en toda comunidad antigua, de definirse como eje primordial, como centro vital a través del cual los hombres se comunican con los dioses. Éstos están efectivamente presentes en la celebración del ritual: al alba de cada día, el faraón hace que surja la luz rindiendo homenaje al Dios único y a sus múltiples expresiones, a las divinidades locales señoras de los templos. Dios, el rey y los dioses comulgan mediante una especie de abrazo a escala cósmica en un mismo acto de creación.

La estancia de los dioses no es un privilegio honorífico sino una pesada responsabilidad, ya que en cualquier momento pueden abandonar Egipto, de manera que los hombres están obligados a prestar constante atención a la presencia divina, una presencia que se oculta en la piedra, en el trigo o en la herramienta del artesano; cuando esta vigilancia disminuye, la fuerza divina corre el riesgo de desaparecer.

Los egipcios, como veremos en relación con el Ojo, demostraron un excepcional celo. Como proclama la estela de Israel: «En cuanto a Egipto, desde los tiempos de los dioses es hijo único de la Luz [el dios Ra], cuyo hijo es aquél que se sienta en el trono del dios Chu». Al faraón se le define aquí como hijo de la luz, a la que debe rendir cuentas cada amanecer. Un texto del templo de Esna nos explica que todo lo que concibe el corazón de dios se realiza de inmediato y que Egipto entero es una manifestación de júbilo de la luz.

Por eso no puede sorprendernos que el griego Diodoro de Sicilia llegara a esta conclusión: «Para los egipcios, el océano es el Nilo donde los dioses nacieron, puesto que, de todos los países del mundo, Egipto es el único que posee ciudades construidas por los propios dioses». (*Libro* I, 21).

Los responsables de la civilización egipcia trabajaron sin descanso para que el hombre egipcio adquiriera conciencia de que vivía dentro de un templo de las dimensiones del país. Tanto en el rito celebrado en los campos como en el del templo encontramos la actitud a la que se refería Trismegisto: «¿Acaso ignoras —le preguntaba a Asclepio— que Egipto es la copia del cielo o, mejor dicho, el lugar donde se transfieren y se proyectan aquí abajo todas las operaciones que gobiernan y ponen en funcionamiento las fuerzas celestes? Además, para decirlo de una vez, nuestra tierra es el templo del mundo entero». (*Asclepio*, 24).

A unos textos tan poco ambiguos como éstos hay que añadir los nombres que nos revelan a Egipto. A diferencia de los países contemporáneos, los países de la antigüedad disponían de varias denominaciones simbólicas. A Egipto se lo designa con el vocablo *Kemit*, que significa «la negra». El jeroglífico que ilustra esta palabra es un fuego que se extingue o, más exactamente, según el análisis de Daressy, un fuego dentro de la brasa. Las palabras sinónimas implican las ideas de «acabar» y de «terminar». Egipto entendido como la tierra «negra» constituye por lo tanto el mundo de las potencialidades ocultas del espíritu, un universo que tiende hacia la realización de las fuerzas secretas del hombre[1].

Egipto es también «la roja», el fuego creador que despierta la conciencia del hombre. También es la «unión de las dos tierras», que el egiptólogo francés Bernard Bruyére definió como sigue: «Es el orden que surge del caos, el nacimiento y la vida que surgen de la muerte; es en realidad la recomposición del cuerpo de Egipto gracias a la soldadura de sus dos elementos». Otros nombres traducen el carácter cósmico de la tierra de Egipto; en el pe-

queño templo de Abu Simbel, por ejemplo, a la tierra de los faraones se la llama «Hasta el firmamento», «Hasta el circuito del disco solar», «Hasta el contorno del cielo» y «Hasta los pilares del cielo». Y Plutarco, iniciado en el misterio de Isis y de Osiris, aporta su contribución con esta frase enigmática: «Como Egipto es una tierra negra, tan oscura como la pupila del Ojo, los egipcios dan a esta región el nombre de Kemia y la comparan a un corazón». (*Isis y Osiris*, 33). Kemia, de donde procede la palabra «alquimia», nos invita a «abrir el corazón», clave de todos los misterios de la existencia humana.

Egipto es sentido del templo; es rechazo a la originalidad individual, rechazo del arte por el arte y de la filosofía por el placer de reunir palabras abstractas. Cuando leemos lo que Voltaire escribió en su diccionario filosófico: «Se ha alabado mucho a los egipcios. No conozco pueblo más despreciable; tiene que haberse dado siempre en su carácter y en el gobierno un vicio radical que ha hecho de ellos viles esclavos», nos damos cuenta de que debemos recorrer un largo camino antes de estar capacitados para comprender el pensamiento egipcio. Nada hay precisamente más alejado del templo que ese humanismo falsamente generoso que en realidad sólo persigue la satisfacción individual.

El último texto jeroglífico conocido data del 24 de agosto del año 394 de nuestra era. Las enseñanzas egipcias no mueren, sin embargo, en esta fecha. Ya se trate de estructuras monásticas primitivas, de la Regla de Benito, de los mitos del Antiguo Testamento o de las parábolas del Nuevo Testamento, o bien de las ciencias tradicionales como la astrología, la magia o la alquimia, en el arte simbólico de la Edad Media occidental, reflejado principalmente en los capiteles y misericordias de las sillas de coro, en las comunidades iniciáticas de constructores que han sobrevivido hasta nuestros días, de todo ello se desprende que la civilización faraónica transmitió su aliento creativo de diversas formas. Los santos cristianos repiten incansablemente el acto del

dios Horus al amaestrar al dragón del caos atravesando con su lanza las tinieblas que enturbian nuestro mundo; el asno músico del arte románico, una fiel copia del asno arpista de los faraones, nos recuerda que incluso el alma más limitada puede oír la música de las esferas si se mantiene fiel a su maestro interior.



Este libro no es un tratado y, a decir verdad, no creemos en un tratado de simbología compuesto según los principios racionales que obstaculizaban el camino intuitivo; un proceder, además, muy distinto del empleado por los egipcios. Cuando los redactores de la Casa de la Vida creaban un ritual o un texto simbólico, no suprimían las formaciones anteriores sino que conservaban su espíritu, añadiendo, para caracterizar su propio trabajo, «otra manera de decir». Ésta es precisamente nuestra intención: subrayar algunos temas que nos parecen importantes, e intentar «decirlos» con palabras accesibles que permitirán al lector entrar en contacto con el pensamiento egipcio. Nuestra intención es estudiar las grandes colecciones de textos religiosos e iniciáticos que hasta ahora han estado reservados a los círculos de especialistas, pese a que su mensaje es más actual y más esencial que muchas doctrinas hoy superadas.

Si algún punto de nuestra investigación parece poco claro, no debe culparse a Egipto sino más bien al autor de este libro. No es una frase retórica. Somos conscientes de que nos expresamos de forma meramente aproximativa y, sin duda, bastante alejada de la realidad espiritual que vivieron los sabios del antiguo Egipto, y de los maestros de obra que hicieron vivir a los dioses sobre la tierra.

CAPÍTULO I
En busca de Egipto

> Si los egiptólogos realmente quieren hoy día hacer tabla rasa de las ideas preestablecidas en todos los campos de sus investigaciones, no por subestimar el meritorio esfuerzo de sus predecesores sino para reformular los problemas sin otro escrúpulo que el de la exactitud, si se atreven a desprenderse de un conformismo pusilánime y de una hueca erudición, si se liberan de un mundo de convenciones académicas en un período excesivamente favorable a las restricciones, no tardarán en apreciar el valor del conocimiento tradicional que los egipcios han dejado inscrito de mil sutiles maneras en sus templos.
>
> ALEXANDRE VARILLE, Luxor, 20 de abril de 1951

En la actualidad, cuando continuamente se cuestionan las bases de nuestra civilización, en estos tiempos en que los deseos más secretos del hombre provocan convulsiones de las que nadie queda a salvo, es preciso decidirse a plantearse con la exigencia pertinente la pregunta de por qué hay egiptólogos. Pues lo cierto es que Egipto depende estrictamente de la visión que nos proponen quienes se ocupan de estudiar su civilización. ¿A qué se debe que un reducido grupo de hombres dediquen su tiempo a la investigación de un mundo desaparecido? ¿Qué puede ofrecer ese mundo a nuestros contemporáneos?

Consideramos indispensable justificar la existencia de la egiptología, pues alguien podría creer que únicamente es una ciencia histórica entre otras y que su práctica es un asunto de mera erudición. En realidad, al cabo de un siglo de investigación y de hallazgos, los estudios de egiptología están conduciendo a sus adeptos hacia horizontes más vastos, a tal punto que ningún egiptólogo contemporáneo puede pretender dominar todos los aspectos de su ciencia.

Precisamente, uno de los aspectos más difíciles es el «tratamiento» del material del que disponemos. Existen numerosas teorías, con frecuencia contradictorias. Tomemos un ejemplo: el corpus de los *Textos de las pirámides*[2] se divide en secuencias cuyo orden difiere según los intérpretes. Se han propuesto varios «sentidos» de lectura y, en función del que se adopte, las interpretaciones de esos escritos fundamentales difieren. El inmenso y admirado Karnak aún no ha entregado por completo sus secretos; todavía no sabemos exactamente a qué correspondían las sucesivas construcciones ni a qué intención simbólica respondían.

Sobre cada egiptólogo recae la tarea de determinar claramente su punto de vista. El mayor problema se plantea en el momento de utilizar las fuentes y hacer que «hablen». Las escuelas materialistas del Este se condenan a estudiar Egipto de forma sociopolítica, aplicándole incluso la teoría de la lucha de clases; por su parte, las escuelas históricas intentan convertir los fenómenos religiosos en simples fabulaciones destinadas a enmascarar inquietudes políticas.

Podríamos alargar la lista, que no debería ocultar un hecho capital: la egiptología no es una ciencia «positivista», sino que depende rigurosamente del egiptólogo que maneja los documentos. Todo está relacionado, como observa Max Guilmot, en la conciencia del intérprete.

Hecha esta precisión, no nos sorprenderá constatar que algunos egiptólogos le niegan a Egipto toda relevancia espiritual, mientras el objetivo de otros, los menos, es actualizar la herencia faraónica. Entre los antiguos existía una unidad prácticamente unánime. Clemente de Alejandría, este padre de la Iglesia tan bien informado sobre la gnosis, se expresaba en términos tan claros como éstos: «En forma secreta y verdaderamente sagrada, algo que nos resulta muy necesario, los egipcios nos mostrarán la doctrina absolutamente sagrada, la que está reservada en el santuario de la verdad, y lo harán con ayuda de lo que ellos llaman las cosas imperecederas». (*Stromates*, Libro V, capítulo 4, 19). El árabe Abd-el-Latif, muerto en 1229, compartía su opinión cuando comentaba el naos verde de Menfis: «Es evidente que el objetivo de esos cuadros era ofrecer a la mirada el relato de las cosas importantes, hazañas destacables, circunstancias extraordinarias y representarlo bajo la forma de emblemas secretos muy profundos. Estamos convencidos de que todo eso no se hizo por simple divertimento y que no se emplearon todos los esfuerzos del arte en tales obras con la sola idea de embellecerlas y decorarlas».

Estas notables intuiciones parecían abrir caminos extremadamente fructíferos a la investigación. Sin embargo, sir Alan Gardiner, cuya gramática es de uso corriente entre todos los egiptólogos, no duda en escribir que los egipcios eran incapaces de establecer ningún tipo de filosofía. Y Gustave Lefebvre, otro célebre gramático, añade: «Si hubo algún pueblo firmemente apegado a la realidad, no cabe duda que ése fue el pueblo egipcio, que siempre tuvo como preocupación esencial asegurarse una existencia material cómoda y una vida feliz».

Si aceptamos tales puntos de vista, deberemos admitir también que el antiguo Egipto quedaría reducido a una simple postal carente de todo interés. Ha habido otros egiptólogos que han intentado justificar su profesión; para Jean Capart y Jean Vercoutter[3], Egipto es una de las civilizaciones más antiguas y por ello

merece todo nuestro respeto. Egipto representa un gran momento de la historia de la humanidad y constituye por sí mismo una de las bases de la humanidad contemporánea, y el encanto de su civilización adquiere dimensión universal. Saunery resume esta posición como sigue: «Si la investigación egiptológica es labor de unos cuantos, la cultura faraónica es, en cambio, patrimonio universal; la humanidad entera tiene derecho a acceder a ella, a poder recibirla, apreciarla y asimilarla como parte de su historia común».

Esta visión histórica y cultural es esencial. Y sin duda resulta posible ir todavía más lejos. Para estar en armonía con una civilización como la del Egipto faraónico se nos invita a pasar de un pensamiento discursivo a un pensamiento simbólico. ¿Debemos admitir que los egipcios tenían una percepción de la vida distinta de la nuestra, en el sentido de que unía los distintos elementos de la realidad, no separaba la naturaleza de lo divino ni se contentaba con colocar a Dios en el cielo y a los hombres sobre la tierra, sino que intentaba establecer un vínculo entre las fuerzas creadoras y la condición humana? Al hombre que se plantea interrogantes sobre su propia existencia, sobre el significado de su extraño paso por esta tierra, Egipto le ofrece algunas respuestas. Lo que nosotros bautizamos como «religión egipcia» tiene escasos puntos en común con las tres religiones del Libro, el cristianismo, el Islam y el judaísmo, ya que no se apoya en dogmas ni en verdades reveladas. La revelación se realiza todos los días y es fruto de un esfuerzo consciente del hombre en relación a los dioses.

Para abordar de manera fructífera el pensamiento egipcio nos vemos obligados a olvidar la tan cacareada «lógica racional» que divide el mundo en franjas y nos lleva a calificar de «primitivas» a civilizaciones que son, en realidad, primordiales. Es inútil atribuir a los egipcios una supuesta deficiencia intelectual porque tropezamos con dificultades para comprender sus símbolos. Para

los egipcios no hay secuencias de causa-efecto, puesto que para ellos el universo se presenta como un conjunto de mutaciones dinámicas en las que el hombre solamente participa a condición de ser él mismo el lugar de las mutaciones espirituales. Precisamente eso es algo que la lógica racional no es capaz de explicar.

Si aceptamos el punto de vista egipcio, de inmediato descubrimos que entre el cielo y la tierra no hay límites. Vemos que el «tejido» del universo es Uno y que la función del hombre consiste en participar en él de forma consciente. El pensamiento egipcio tampoco es estático o dogmático, sino que se modela sobre las sutiles pulsaciones del cosmos y busca la unidad en la diversidad para crear sobre la tierra una ciudad celeste.

Los paraísos egipcios no consisten en una serie de penosas proyecciones de la vida terrestre en donde el hombre se atiborra de riquezas materiales; esos paraísos representan simbólicamente la sociedad celeste sobre la que los hombres de este bajo mundo modelan su existencia para vivir en armonía con los dioses.

Desde esta perspectiva, Egipto defendía la permanencia del Hombre-mago, es decir, del hombre que comulga con el universo e integra los acontecimientos históricos en un marco simbólico. Ese hombre experimenta en su propia carne y en su espíritu la relación entre el gran universo celeste, el macrocosmos, y el pequeño universo terrestre, el microcosmos. Ese hombre reconcilia tinieblas y luz, materia y espíritu; respeta la ley de Maat, la Armonía universal y recupera un estado creador.

Por esa razón, los antiguos egipcios sacralizaban constantemente la existencia cotidiana, ya se tratara del trabajo, de la enseñanza o del ocio; todo está inmerso en la realidad invisible del Creador que, sumergido en un océano de energía, animaba el mundo desde dentro.

El hombre egipcio no era ni un romántico ni un iluminado; no creía que el mero afán de conocer la divinidad le bastase para

subsistir al margen de las contingencias del tiempo y del espacio. No estaba libre del proceso del crecimiento y decadencia, pero no pretendía percibirlo de manera analítica. Dado que la muerte existe bajo miles de formas, el pensamiento justo consiste, a su entender, en invertir esta tendencia natural y extraer lo eterno de lo perecedero. La aventura egipcia nunca fue una mera experiencia de delirantes enterradores que ansiaban encerrarse dentro de los sepulcros; ésta es una imagen radicalmente falsa que no puede ahogar la profunda sensación de luz que experimenta cualquier viajero que penetra en una de las «moradas de eternidad» del Valle de los Reyes; estas moradas no son únicamente panteones funerarios, son crisoles donde se forja la conciencia del ser humano.

Según afirma la leyenda, el toro Apis fue engendrado por un rayo celeste. En la testuz lucía una mancha cuadrada gracias a la cual se le podía reconocer entre los demás animales de su raza. Este mito, entre tantos otros, subraya el carácter sobrenatural de la civilización egipcia, que no perseguía reproducir en su arte o en su pensamiento la mecánica de la naturaleza, algo que está al alcance de todo ser humano mediante la observación, sino descubrir las leyes secretas e impalpables que hacen que la naturaleza sea eternamente creadora. Lo que los medievales llamaron «naturaleza naturante» fue una de las preocupaciones constantes de Egipto, y el «rayo celeste» que consiguió captar nos atañe de manera fundamental.

El capítulo primero del *Libro del salir fuera de la luz*, torpemente traducido como *Libro de los muertos*, nos recuerda de forma enigmática qué actitud debemos asumir:

He venido a salvarme a mí mismo,
para tenderme en el lecho de Osiris.
Nací huérfano de padre,
como todos los hombres no iniciados.

Tenderse en el lecho de Osiris significa renunciar a la omnipotencia del yo, a la relatividad de las concepciones personales para oír el mensaje de la tradición simbólica. El hombre no iniciado es huérfano porque aún ignora la naturaleza real de su Padre celeste. Al tenderse en el lecho del sacrificio, se ofrece por entero a los dioses y acepta emprender un viaje interior cuyo desenlace desconoce. Quien encuentra al Padre se encuentra a sí mismo, no tanto como individuo temporal sino como fuerza creadora.

Al principio de su *Enseñanza*, el viejo sabio Amenemopé precisa de forma admirable el contenido vital del pensamiento faraónico:

Principio de la enseñanza
para abrir la mente,
instruir al ignorante
y dar a conocer todo lo que existe,
lo que Ptah ha creado,
lo que Thot ha transcrito:
el cielo con sus elementos,
la tierra y su contenido,
lo que escupían las montañas,
lo que arrastra la corriente,
todo lo que Ra ilumina,
todo lo que brotó sobre la espalda de la tierra.

Los textos egipcios no son cosa del pasado. Aunque es cierto que algunos aluden a una cultura material desaparecida para siempre, los textos calificados de «religiosos» o de «mágicos» conforman matrices de conocimiento que pueden contribuir a que nuestro modo de pensar evolucione en direcciones positivas. El aliento vital del Egipto eterno no ha perdido ni un ápice de su poder, aunque de la civilización que engendró tan sólo queden vestigios.

CAPÍTULO II
El faraón o el corazón flameante del ser

El faraón es Dios entre los dioses.
Advino a la existencia
a la cabeza de la enéada,
creció en el cielo,
se desarrolló en el horizonte
cuando sus modos de existencia
se manifestaron
en Heliópolis.
(*Ceremonial de coronación
del Nuevo Año*).

Cuantos se hayan acercado en alguna medida a Egipto, bien sea con el corazón o con la razón, en seguida habrán comprendido una verdad evidente: que la clave de la civilización egipcia, su figura cimera a lo largo de toda su historia, se encarna en el personaje del faraón. El faraón está presente en todas partes, desde el acto más sagrado hasta la actividad más cotidiana; en todos los templos y todos los ritos está presente su figura.

¿Quién era el faraón? La lectura de los libros de historia nos induce a imaginar que el rey de Egipto era un monarca comparable a Luis XIV, un político más o menos autoritario según los períodos, y en resumidas cuentas un gobernante al que aprobamos o no de acuerdo con nuestras opiniones personales.

Equiparar la aventura de los faraones a una serie de dinastías sería traicionar el pensamiento simbólico de los antiguos egipcios. Para ellos, el faraón esencial que se encarna en individuos debidamente elegidos y probados era comparable a la luz que se desvela en el horizonte cada mañana; el faraón es el cielo de Egipto, el cielo inmenso del que cada cual extrae la verdad que necesita.

El rey, poseedor de la doble corona que es «grande en magia», se levanta como un astro para infundir vida a la tierra de Egipto. Todo esfuerzo humano está destinado al resurgimiento eterno del sol de verdad, sin el cual la sociedad carece de sentido.

La estela de Sehetepibre nos muestra que el faraón ilumina la tierra más que el disco solar y que él hace reverdecer la tierra más que ninguna de las grandes crecidas del Nilo. En otras palabras, el faraón es sinónimo de la capacidad de crecimiento por excelencia, que favorece y sostiene la expansión de todo lo existente. Esta idea también pervive en los reinos celtas y en la Edad Media, donde el monarca era indispensable para el buen «funcionamiento» de la naturaleza.

Del faraón Seti I se decía que era un toro de luz, dotado de vida en compañía de las estrellas que no conocían la fatiga. Es posible encontrar otros muchos calificativos cuya intención elemental es evitar cualquier asomo de antropocentrismo. La civilización egipcia nunca actúa con el objetivo de satisfacer intelectualmente al individuo sino para la gloria del Creador.

No obstante, al faraón se lo define precisamente como la imagen del Señor del universo. El Señor de la vida creó al rey con objeto de incrementar su irradiación y transmitir a la humanidad la sabiduría de los cielos. Sin el faraón, nadie puede acceder a lo divino. Egipto no creía en una comunión directa entre Dios y el individuo profano, una actitud que juzga vanidosa y utópica, y

estima que conviene establecer un «puente» entre el cielo y la tierra.

Por esa razón, el constructor por excelencia, el faraón, maestro de obra de los maestros de obras, no puede morir. Cuando un reino llega a su fin, el rey al que calificamos de «difunto» asciende al cielo y se une al sol, al que insufla un nuevo dinamismo. Y así puede afirmarse que el sol está compuesto de todas las almas de los reyes que desempeñaron su oficio sagrado sobre la tierra.

Cuando Dios entroniza al faraón, no lo convierte en un político con poder sobre una nación, por importante que ésta pueda ser, sino que le confía la responsabilidad de la tierra entera, ofreciéndole el sur «tan lejos como sople el viento», el norte «hasta el mar», Occidente «tan lejos como llegue el sol» y Oriente «hasta donde se alce con los rasgos de Shu» (dios primordial del aire).

Según la expresión de Baillet, el faraón es el «corazón del ser colectivo de Egipto», un corazón inmenso cuyas medidas son lo universal, un corazón cuyo primer deber es acoger el conjunto de expresiones humanas para sacralizarlas. Como escribe Georges Posener: «El orden cósmico y la comunidad egipcia cuyo corazón es el faraón están unidos por unos vínculos de participación; lo que atañe a la vida social repercute en el universo. La colectividad humana y la naturaleza son solidarias y obedecen a una ley de similitud».[4]

Por lo mismo, es natural considerar la institución faraónica una forma de gobierno de los hombres a la vez que una forma de gobernarse a uno mismo. Varios textos precisan que el faraón es *sia* en los corazones; *sia* es una expresión egipcia que podemos traducir por «conocimiento» o, más exactamente, por «conocimiento intuitivo». El rey es el símbolo más puro y, si hacemos realidad la realeza dentro de nosotros, accederemos a esta forma

de conocimiento que ya no separa el mundo divino y el mundo material.

El corazón del faraón, donde tiene su sede el conocimiento más elevado, da pie a numerosas expresiones fundamentales del pensamiento egipcio; para describir a un hombre alegre, por ejemplo, se dice que es «largo de corazón», mientras que el individuo deprimido está «corto de corazón». Si alguien entra en sí mismo para meditar, se dice de él que «sumerge el corazón». Cuando el corazón concibe una orden, provoca la acción de los brazos, permite que las piernas caminen y ofrece a cada miembro del cuerpo una función y una razón de ser. La vista, el oído y la respiración ofrecen al corazón un mensaje de lo que han percibido en nuestro mundo de manera que el corazón informa y es informado; está en el origen y al final del circuito vital, así como el faraón es al mismo tiempo origen y fin de la sociedad humana.

Si el faraón es ese corazón simbólico que, poco a poco, debe latir en el pecho de todos los hombres, resulta importante precisar su nombre. Sabemos que el conocimiento de los nombres era para el hombre del antiguo Egipto la ciencia fundamental, pues constituye la única posibilidad de dominar de verdad el curso de los fenómenos. El célebre cartucho, un óvalo alargado con el nombre del faraón, simboliza el recorrido elíptico del sol que lleva la vida a todo el universo.

El nombre del rey, como se advierte en la simbología del cartucho, no es un simple patronímico individual. En realidad, el «gran nombre» simbólico del faraón comprende cinco nombres: el primero es el nombre de Horus, el segundo es el que conceden las «dos soberanas» (el buitre y la serpiente), el tercero es el de «Horus de oro», el cuarto es el título de «rey del Alto y Bajo Egipto», y el quinto, «hijo de Ra». A esos cinco «cánones» corresponden cinco patronímicos particulares del monarca reinante. Dicho de otro modo, con independencia de los nombres particu-

lares de cada monarca, los faraones son depositarios de los nombres sagrados que acabamos de citar.

No debe extrañarnos que dos de los aspectos del «gran nombre» estén relacionados con Horus, pues el faraón prolonga la misión de Horus sobre esta tierra para mantener su país dentro del orden cósmico y reconstituir lo que estaba disperso. Por eso se convierte en el tercer término, el hijo de la Luz que puede legítimamente unir lo alto y lo bajo. Las dos soberanas, es decir, la diosa del Alto Egipto y la diosa del Bajo Egipto, son de alguna manera «matrices» que hacen efectiva la acción del faraón.

Éste ostenta el «gran nombre» de cinco componentes y ocupa su lugar en el «trono de los seres vivos». Entonces, los dioses y los hombres aclaman la majestad de su aspecto y constatan llenos de júbilo que el ser perfecto acaba de concluir la «renovación de sus nacimientos» para que la potencia de su mirada ilumine a los que están sumidos en las tinieblas. A veces, el faraón también aparece en la galería real del palacio, llamada de «aparición», que es de oro fino. Entonces el rey queda totalmente asimilado a un sol.

Según afirma un ceremonial, el faraón procede de Heliópolis, la ciudad de luz donde reside el Creador. Crea la tierra de la que nació, sustituye el desorden por el orden y reconcilia a Horus y a Set, los dos hermanos que combaten sin cesar, para generar el dinamismo indispensable para la buena marcha del mundo. Al conciliar norte y sur, el faraón se afirma como persona unitaria que facilita el ejercicio de una espiritualidad civilizadora.

El rey posee el secreto de los dos dioses, Horus y Set. Está escrito en el pergamino que le ofreció a su padre, Osiris, en presencia de Geb, el dios que rige la vida de la Tierra. Por supuesto, un secreto de esta índole no puede expresarse racionalmente, pues consiste básicamente en una actitud con la cual se intenta crear un tercer término unitario, no dejarse atrapar en la trampa

de las contradicciones y de las oposiciones. Por eso, un texto afirma:

Deshechas están las trabas del faraón
por Horus,
desligadas las ligaduras
por Set.
Es puro, su dios es puro.
No sucumbirá a ninguna emboscada del mal.

El rey queda así liberado por los dioses a los que debía apaciguar. Un pasaje de los *Textos de las pirámides*, consagrado a la divinización del faraón, proclama además que éste debe coger los dos ojos de Horus, el negro y el blanco (*Pir*. § 33a). Horus es precisamente un tercer término que engloba a Set y a un segundo Horus. El conocimiento del negro y el blanco permite al faraón aprehender todos los aspectos de la realidad y, tal y como canta una estela grabada a la gloria de Ramsés II, Horus y Set profieren clamores de júbilo, la tierra se consolida, el cielo está satisfecho, y el oro brota de la montaña sobre su nombre y sobre el nombre de su padre.

El reconocimiento de la cualidad del faraón por parte de los grandes dioses tiene su traducción sobre la tierra en otra función simbólica, la del rey guerrero que rompe la tiniebla y previene toda clase de perturbaciones. Se trata, en sentido estricto, de una guerra santa que no va dirigida contra los hombres sino a favor del desarrollo de las fuerzas luminosas ocultas en la materia. Desde esta perspectiva, el faraón es un «toro poderoso con cara de halcón», «el valeroso de garras cortantes», y debemos mostrarnos siempre vigilantes en relación a él.

Es fácil comprender por qué funciones tan importantes no se le confían al primero que llega. Asimismo vislumbramos en los textos y relatos rituales una «iniciación» real. Uno de estos relatos, referido a la confirmación del poder real en el nuevo año, re-

sulta especialmente revelador. Nos enseña que el rey yacía sobre un lecho ceremonial y que el oficiante deslizaba bajo su cabeza cuatro sellos, dos en nombre del dios tierra, Geb, uno en nombre de Neit, la diosa del tejido, y uno en nombre de Maat, la diosa de la armonía universal. Los cuatro sellos constituían la herencia simbólica de Horus que el rey debía conservar a cualquier precio. El faraón, difunto en apariencia, moría a lo mortal y renacía a la vida auténtica, donde se convertía en depositario de una «energía de reino». Tal y como escribe Jean-Claude Goyon, «tras entrar en una muerte simbólica el último día del año, volverá a levantarse la mañana del año nuevo, regenerado y a la vez confirmado en su poder».[5]

En Egipto, el poder real no es un hecho definitivo. Sólo Maat, la justicia divina, es eterna e inmutable; los faraones intentan hacerla existir y periódicamente son reiniciados con objeto de recuperar un dinamismo que han ido agotando los años de reinado y los combates cotidianos inherentes al mundo manifestado.

El amamantamiento del rey es otra fuente de energía cósmica. En la escena del amamantamiento, el rey aparece representado como un niño, pues se encuentra al inicio de un nuevo ciclo en el que una vez más todo debe volver a empezar.[6] «Toma mi seno —dice la diosa— para que mames de él, oh rey, puesto que de nuevo estás vivo, y de nuevo eres un niño». (*Pir*. § 912b).

Al rito del amamantamiento le sigue el rito del abrazo, que aparece descrito de forma sobresaliente en los bajorrelieves de Karnak, y nos muestra al dios comunicándole al rey el aliento creador. Con el beso de la paz, Dios y el faraón ponen en comunicación el mundo divino y el mundo humano. Aseguran al pueblo egipcio una paz auténtica basada en un conocimiento de las leyes de la vida.

El nuevo rey era consagrado definitivamente por aclamación, que tenía lugar en dos tiempos; primero, la gran corporación de

Heliópolis daba la aclamación proclamando al rey «justo», es decir, que vivía en armonía con el cosmos. Esta corporación era una asamblea divina que reunía probablemente a los sabios del reino como símbolo de los dioses, cuyos consejos inspiraban la sabiduría del monarca. A continuación el rey aparecía ante su pueblo reunido en la unidad; esta vez la aclamación surgía del corazón de los hombres y expresaba una intensa alegría. La vida del rey aseguraba la salvación de todos los hombres. Y una vez más, el suelo de la tierra negra ofrecería sus riquezas, y de nuevo el templo derramaría su luz en el mundo entero.

En la mayoría de las representaciones artísticas, el rey es el personaje de mayor tamaño. Precisamente su nombre egipcio significa «casa grande» (*per âa*). Recordemos que el título del rey de Asiria era el de «gran hombre», y no debido a su altura sino a su capacidad para atravesar todas las capas sociales, todos los estados del ser humano y todos los círculos de la vida. Dentro de esta «gran casa», es decir, en el interior del faraón, hallaba Egipto su serenidad y su equilibrio. El rey era, pues, más sabio que los dioses, era el que verdaderamente veía a los hombres con ojos divinos.

Nada de lo que tiene lugar en su reino le pasa desapercibido a este rey símbolo. Las palabras que pronuncia aquí abajo, sobre la tierra, se oyen en los cielos, y esto nos invita a pensar en la enseñanza de Cristo, cuando afirma que lo que unimos en la tierra permanecerá unido en el cielo. ¿Por qué el deseo del rey concebido durante la noche se concreta por la mañana? Porque, según afirman los textos, su lengua es una balanza de verdad, sus labios son más exactos que la aguja de precisión de la balanza de Thot y el trono de su lengua es un templo de verdad.

El faraón en persona crea el aire y mantiene sobre la tierra la presencia del aliento vital. Es fácil criticar este enunciado desde un punto de vista racional y señalar que la desaparición de la monarquía faraónica no nos ha privado del aire indispensable pa-

ra vivir. Pero deberíamos preguntarnos si no es ésta una afirmación excesivamente superficial. ¿Tan persuadidos estamos de que la ausencia del rey símbolo en nuestras ciudades contemporáneas no es la causa principal de la asfixia espiritual y material? El rey de Egipto, al prolongar sobre la tierra la obra del Creador, velaba por el respeto de las leyes espirituales y materiales para que el individuo no se viese privado del beneficio de sus «alientos» interiores y no olvidase los de su prójimo. El rey es también un «chacal de veloz carrera cuando busca a su agresor, el que recorre el circuito de la tierra en el espacio de un instante».

Pero no nos engañemos: el faraón está presente en todas partes en todo momento. Él es el Ojo constantemente abierto y, como afirma la teología egipcia, es él el que en todos los templos ejecuta la totalidad de los actos rituales. Cuando por la mañana se abren los santuarios, el faraón uno y múltiple es quien despierta a los dioses en sus moradas. Por supuesto que el espíritu del rey lo interpreta un sacerdote, pero es el espíritu del rey el que actúa a través de él y nadie más puede presidir la creación del mundo cada día.

El rey de Egipto puede concebirse como una persona colectiva que hace tangible el mundo divino sobre esta tierra, pues es aquí y en ningún otro lugar donde se juega nuestro destino. La plegaria personal no se desarrolló en Egipto hasta la época de Ramsés. En el Imperio antiguo, el pueblo depositaba su fe en la persona de su rey dios, el único que podía interceder en su favor ante los dioses.

Así pues, el faraón es el principal símbolo creado por Egipto. El faraón gobierna orientando las fuerzas vitales de las que es depositario, y a esta noción vamos a dedicar nuestra atención inmediatamente.

CAPÍTULO III
El arte real de gobernar

Han llegado los hermosos días, un señor ha aparecido en todo el país, y la oposición ha vuelto a ocupar su lugar; el rey del Alto y el Bajo Egipto, señor de los millones de años, tan grande en la realeza como Horus, ha inundado Egipto de fiestas… ¡Que todo hombre de bien venga y lo vea! La justicia ha derrotado a la mentira; el pecado ha caído de bruces; la avidez de las personas ha sido amansada.

El Nilo se eleva muy alto, los días son largos, las noches tienen sus horas, la luna llega con exactitud, los dioses están satisfechos y felices. Vivimos llenos de admiración y en la alegría.

Papyrus Sallier, 1,8,7-10

Que lo diga Nut [la diosa del cielo], grande en su resplandor:

El rey es mi hijo mayor
que abre mi vientre.
Él es aquél al que yo amo,
y estoy en armonía con él.

(*Pir.* § 1).

Estas frases de los *Textos de las pirámides* nos introducen en el núcleo de un tema esencial: el papel fundamental que el faraón, en su condición de hijo del cielo, desempeñaba en el gobierno de

la sociedad egipcia. A primera vista, el problema resulta sencillo: Egipto es una sociedad teocrática, el rey posee plenos poderes y distribuye sus órdenes entre una nube de funcionarios más o menos ambiciosos que cumplen con celo su cometido. De esta relación de fuerzas, establecida como tal por los historiadores, fatalmente surgen conflictos de los cuales saldrá fortalecida o debilitada la autoridad monárquica.

Un gran número de obras parten de esta composición de lugar para formular una historia política de la civilización egipcia utilizando los textos en un sentido materialista que corresponde a nuestra actual visión de los fenómenos sociales. El faraón, sin embargo, es hijo de Nut y de Geb, es decir, hijo del cielo y de la tierra.

Está formado por estos dos principios espirituales y prolonga sobre la tierra su armonía cósmica. Nos gustaría estudiar la sociedad faraónica desde esta perspectiva, prescindiendo de las reconstrucciones políticas que, a nuestro entender, se apartan de la realidad egipcia. Muchos eruditos afirman que los epítetos aplicados al rey sólo son figuras retóricas sin relación con los hechos; nosotros, por el contrario, creemos que los textos poseen un gran rigor y jalonan el itinerario del estudioso que acepta tomarlos en serio.

En un diálogo con Ptah, dios de los artesanos, Ramsés II reconoce que el dios le ha instalado en el trono y que ha creado su realeza por decreto. El rey es también el heredero de la creación total; herencia que aparece claramente consignada en un acto de donación oficial que el faraón conserva con sumo celo en los archivos de su conciencia. En su calidad de verdadero ejecutor testamentario de la divinidad, el faraón no se limita a gozar plácidamente de las increíbles riquezas recibidas sino que en seguida entra en una red de deberes, y los dioses velan por la buena aplicación de sus órdenes. «Geb no comete un acto inarmónico hacia

su heredero que hereda», a condición de que el heredero respete los términos del testamento cósmico.

Como bien advertimos, el rey no se presenta como un déspota entregado a satisfacer sus placeres. Al asumir la dirección del Estado se convierte en el fiel servidor de los dioses, que unas veces son padres y otras hermanos. Padres porque son otras tantas «causas creadoras» que engendran el principio de realeza antes de que ésta se encarne en el hombre; hermanos porque acompañan siempre al faraón en las acciones más cotidianas. Los textos nos enseñan que por las venas del faraón no corre la sangre sino el oro de los dioses y diosas. Por eso posee «la salud en sus miembros», una salud que no responde a una simple buena condición física sino a una conformidad permanente con el orden vital del cosmos. Tal como se le dice al rey:

Tus brazos son Atum,
tus hombros son Atum,
tu vientre es Atum,
tu espalda es Atum,
tus partes posteriores son Atum,
tus piernas son Atum.

(*Pir.* § 135).

Existen numerosos textos que identifican cada parte del cuerpo del faraón con otras tantas divinidades. En otras palabras, el gobierno central de Egipto a partir del cual se constituye la sociedad egipcia no puede confundirse con un individuo omnipotente que impone una autoridad de derecho divino. Este gobierno central es un hombre comunitario, un hombre cuyo cuerpo está formado por el conjunto de dioses y diosas. El rey es la boca que habla el lenguaje de los dioses, es técnicamente *per âa*, «la gran morada», donde el ser divino, uno y múltiple, mora en toda su realeza. Afirma el faraón:

Celebraré los ritos en todos los lugares,

de verdad,
mientras los dioses estén sobre la tierra.

(*Abydos* I, pl. 42 B).

Aquí vemos claramente definido el primer deber social del rey: celebrar los ritos en todo el país, animar cada uno de los santuarios con el soplo divino del que él es depositario. En Egipto se considera que una sociedad sin ritos es tan sólo una concentración inconexa de individuos que nunca conseguirán vivir juntos. Los ritos pueden celebrarse porque los dioses están sobre la tierra. El faraón tiene a su cargo el mantenimiento de la condición divina de la tierra de los hombres para que las fuerzas celestes no se alejen.

El faraón es precisamente quien mejor conoce el gran secreto de la armonía social, el arte de adorar a los dioses. En los *Textos de las pirámides* encontramos una frase enigmática donde se nos dice que Horus hace que se congreguen los dioses para el rey «en el lugar de donde partió». (*Pir.* § 24); la muerte de un rey justo —o, más exactamente, el final de un momento de la realeza— deja aquí abajo una «impregnación» divina que excluye la ausencia de potencias cósmicas. No hay parte alguna de la persona real que se vea privada de Dios y, del mismo modo, no existe sobre la tierra celeste creada por el faraón ningún lugar que se vea privado de lo sagrado.

Hotep di nesu, «ofrenda que da el rey», es una expresión tan frecuente que la mayoría de los traductores no presta atención a su significado profundo. Sin embargo, simboliza la totalidad del culto que el faraón rinde a los dioses; a los dioses y a los hombres espiritualizados, puesto que el propio rey en persona garantiza el servicio de ofrendas por el alma luminosa de todos los egipcios que han cruzado las puertas del cielo.

¿En qué consiste la ofrenda? El hombre occidental contemporáneo está habituado a formas de oración donde el individuo

suele «reclamar» a Dios algo que lo favorezca o le suplica que aparte de él el sufrimiento. En estos contextos, la ofrenda se reduce al mínimo. Ofrecemos nuestra «buena voluntad», nuestra confianza y esperamos algo a cambio.

El faraón no es un individuo sino el ser comunitario que sacraliza una sociedad; su ofrenda es, por lo tanto, de naturaleza distinta. «La ofrenda —escribe Alexandre Varille— debe considerarse como la firma general de la acción. Por supuesto no es el rey el que puede actuar sobre Neter [el dios] a través de la ofrenda, sino que es Neter quien actúa en el rey resumiendo una totalidad humana». (*ASAE* LIII, 117).

Por consiguiente, el don se impone para «estimular» la actividad humana, para conferirle una condición sagrada evitando que caiga en una materialidad elemental. La ofrenda no está en modo alguno vinculada a la historia sino que por este medio el faraón libera a su pueblo de los condicionamientos temporales.

El rey es también el hijo y amante de Maat, al que Aldred define como «el orden cósmico en la época en que fue establecido por el creador». Al disponer de una «percepción omnisciente», el rey mantiene al país y a la sociedad en el estado primordial que crearon los dioses. Dado que su boca fue «fundada en equilibrio», según la expresión de los *Textos de las pirámides*, no permite que ningún individuo se aparte de la comunidad para satisfacer sus deseos personales. En cuanto se produce semejante desastre, Egipto deja de ser hijo de la Luz. Se establece entonces una distancia tenebrosa entre el «funcionamiento» del Estado y el del orden primordial donde viven los dioses. Hacer existir a Maat significa respetar las proporciones divinas que rigen todos los ámbitos de la existencia social, desde la celebración del culto hasta el recuento de granos. Orar sin conciencia o desplazar los límites de un campo son faltas que atentan al espíritu y ambas revisten la misma gravedad; en ambos casos, el hombre vil traicio-

na a Maat y la sustituye por la noción de beneficio personal que rompe la armonía de la comunidad.

Para Maat no existe «lo grande» y «lo pequeño». En el Egipto tradicional, por lo demás, tampoco existe una «razón de Estado» y una «razón individual» que abarquen dos ámbitos distintos. Si el individuo no participa del estado simbólico engendrado por el rey gracias al ejercicio de un oficio, no se halla en el Ser y entonces carece de una realidad auténtica.

Esta sociedad rigurosamente sustentada en la aplicación de Maat no es arbitraria pues, de hecho, todos sus componentes poseen el profundo sentimiento de participar en la vía real. El faraón es a la vez el más lejano y el más próximo. El más lejano porque es el hijo de Dios eternamente situado en el centro del palacio, y el más próximo porque celebra el culto y los ritos que constituyen los actos esenciales de la vida social. Cuando en *El libro del divino consuelo* el maestro Eckhart se refiere a la justicia, nos ofrece una excelente definición de Maat: «Pero la justicia pura, por no tener padre creado, y siendo absolutamente una con Dios, es su propio padre, Dios».

Como ya hemos dicho, el faraón es la obra de arte más perfecta posible. No es un político que accede al poder después de numerosas intrigas sino un ser esencialmente simbólico que nace el día de la coronación.

Después de su purificación, el candidato es presentado a los dioses bien por el rey que lo precedió o bien por una divinidad. En este momento se proclaman los nombres del rey y sale a la luz su naturaleza profunda. Los dioses le entregan las coronas mientras que por su parte el rey realiza los actos de ofrenda en su honor. Algunos textos alusivos parecen demostrar que el faraón individuo era sometido a distintas pruebas antes de recibir los deberes de su cargo. Citemos, por ejemplo, el caso de Ramsés II, que recuerda cómo Seti I, su padre, lo orientó hacia la realeza:

«Cuando mi padre apareció oficialmente ante el pueblo, yo era sólo un niño sentado en sus rodillas; él dijo hablando de mí: "Coronad al faraón para que pueda yo juzgar sus cualidades ahora que aún estoy con vida." Y ordenó a los chambelanes que me colocaran sobre la cabeza la doble corona. "Dejadlo administrar el país; dejemos que se muestre él mismo al pueblo." Así habló él mostrando su gran amor por mí.» (Cfr. Aldred, *Akenatón*, 24).

El rey «en ejercicio» comprueba de este modo las aptitudes del futuro soberano gracias a la institución de la corregencia, que posiblemente fue una constante de la monarquía. Sea como fuere, en nuestra opinión el problema de la legitimidad del rey en Egipto se ha planteado mal. A menudo se han despreciado los textos de la coronación so pretexto de que los reyes se glorificaban a sí mismos o intentaban, mediante la fraseología sagrada, paliar su nacimiento plebeyo. En realidad, en la teología egipcia el concepto de nobleza está muy claro: el rey reina *at ovo*, y los dioses lo han predestinado para esta función. Nadie puede elegir por su propia voluntad la función real, que es atribuida como el fardo más pesado y el más liberador a la vez, pues el rey de Egipto es el «punto común» que confiere sentido a los ritos y los símbolos. Un pasaje de los *Textos de las pirámides* dice:

Estrella aguda de frente
que viaja hacia lo lejos,
que trae los productos lejanos
a la luz de cada día,
el rey viene a ocupar su trono,
el rey aparece como estrella.

(*Pir.* § 263).

Una vez coronado, el rey se convierte precisamente en esta estrella que guía los pasos de todos los egipcios por la senda de la vida. Se ocupa, como hicieran sus predecesores, de reorganizar la

existencia terrestre tal y como transcurría cuando los dioses reinaban en Egipto.

En la conciencia egipcia no existe la noción de un paraíso perdido o de un pecado original, pues cada faraón restaura la unidad cuando se produce la muerte del antiguo rey y repite lo que antes hicieron sus antepasados. El nuevo reinado representa una inmensa esperanza que se hará realidad mediante una práctica justa de los cultos. Por este motivo, el nuevo rey restaura los santuarios o crea otros, encarga que se tallen estatuas dedicadas a las divinidades, recorre las ciudades de Egipto y les concede las maravillosas riquezas de que disponían en el tiempo de la enéada.

El rey debe resucitar los tiempos primordiales porque fueron y volverán a ser tiempos de luz en los que el hombre podrá hacer realidad lo más auténtico que hay en su interior. Para llevar a cabo este «programa», el faraón actuará mediante lo que podríamos llamar «el gobierno de las coronas». Éstas, según afirma un texto, están puestas sobre la cabeza del rey tan sólidamente como el cielo sobre sus cuatro pilares.

Las dos coronas principales son la blanca, que simboliza el sur de Egipto, y la roja, que simboliza el norte. Esta última está caracterizada por un hilo de metal doblado en forma de espiral, una especie de antena de la que se afirma que alcanza las alturas del cielo (Goyon, *Rituales fúnebres*, 155).

Según un texto del templo de Esna en que Osiris se dirige al rey (Sauneron, *Esna* V, 205), estas coronas se unen sobre la cabeza del rey para que reine sobre el orbe celeste:

A ti la corona blanca, en tu condición de rey del sur;

las dos coronas en tu condición de rey del sur y del norte,

reunidas bajo la forma de la doble corona.

Todos los países extranjeros se inclinan ante tu poder;

los Nueve Arcos están reunidos bajo tus sandalias,

mientras que tus adversarios caen a tus pies

y Egipto vive sereno sobre tu agua
[es decir, en la fidelidad al faraón],
soberano para la eternidad, ¡sin segundo!

La reunión de las dos coronas forma el *pskent*, de donde brota «la grande en magia», la serpiente *uraeus* (cobra), celoso guardián del rostro real. De la boca del *uraeus* sale una llama que destruye a los enemigos y las fuerzas nocivas. Los textos suelen hacer referencia a la simbología de la dualidad —cuyo cumplimiento armónico tiene lugar mediante la conciliación de los contrarios expresada por el faraón—, que suelen mencionar con frecuencia los textos:

Lo que pertenece al rey,
es su Padre quien se lo da,
es la Luz [Ra]
quien le da cebada, escanda, pan y cerveza.
El rey es el de las cinco comidas
en el templo.
Los tres están en el cielo
con la Luz,
los dos están en la tierra
en compañía de las dos enéadas.

(*Pir.* § 121).

Las cinco comidas están relacionadas con la condición del faraón de hombre realizado; los «tres» que se hallan en el cielo corresponden al aspecto ternario de la persona real a la que no tardaremos en referirnos. En cuanto a los «dos» que se hallan sobre la tierra, se refieren al sur de Egipto, que el rey gobierna en tanto que «el del junco», y al norte de Egipto, que dirige en tanto que «el de la abeja». Casar al junco con la abeja significa unir los dos países, tareas cotidianas propias del rey sin las cuales no sería posible la vida social de ningún modo. El faraón es plenamente

consciente de que los hombres siempre se sienten atraídos por las oposiciones y los contrarios; su papel no consiste en hacer que desaparezcan dichas realidades eternas sino en sublimarlas mediante una comunión. En este sentido, el faraón va mucho más lejos, pues no sólo reina sobre la «tierra negra», símbolo del Egipto fértil, sino que también preside los destinos del desierto rojo, el país de Set dominado por una violencia incontrolada.

Entendemos que esta observación implica dos consecuencias fundamentales. El faraón vela por la armonía natural del Norte y el Sur entendidos como los dos «Estados» simbólicos de Egipto, situado en el centro del universo. Esta inmensa tarea se aplica a un mundo fértil que recibe la orden como una bendición. Ahora bien, a este trabajo regular y constante se añade una aventura que proyecta la institución real hacia lo desconocido: someter los fantasmas del desierto, afrontar sus peligros y convertir esta zona árida en una tierra sagrada.

Por lo tanto, con independencia del esplendor del doble país, el entorno desértico siempre recordará al rey que la paz social no es algo que se consiga de una vez para siempre.

«Los dos seres divinos aparecen. Los dos dioses se unen en él»: éste era el nombre simbólico del faraón Khasekhemui. Los *Textos de las pirámides* exigen:

> *Toma los dos ojos de Horus,*
> *el negro y el blanco,*
> *cógelos para ti y llévalos a tu frente;*
> *que iluminen tu rostro.*
> *Elevación de un vaso blanco y un vaso negro.*
>
> (*Pir.* § 33).

El faraón, como soberano que preside el matrimonio del rojo y el blanco, del negro y el blanco, es el conciliador de contrarios, tal y como señalan claramente los Textos de las pirámides:

El rey unió los cielos.
El rey construye la ciudad de Dios
conforme a su deber.
El rey es el tercero
en su aparición.

(*Pir.* § 514).

Por ese motivo dispone de tres grandes facultades simbólicas: la vida (*ankh*), fuente de toda creación divina y humana, la fuerza (*ouas*) y la salud (*seneb*), asimilable a la estructura ordenada de todo. Esas tres facultades se ven completadas por la duración (*djed*), simbolizada por los cuatro pilares del cielo, y muestran así que la persona real es un templo de las dimensiones del cosmos, un templo eternamente estable.

Estos principios demuestran claramente que no podemos confundir al rey de Egipto con un potentado pendiente de sacar provecho de sus riquezas. Las etapas que llevan hasta la monarquía y hasta las reglas que la rigen no están destinadas a formar un jefe imbuido de sus poderes sino a un servidor. El término *hem*, que con frecuencia designa al rey y que suele traducirse como «su majestad», significa también «servidor».

Una imaginería mediocre ha contribuido a difundir el prototipo imaginario de un monarca oriental propenso a cortar cabezas por pura distracción al tiempo que se atiborra de toda clase de viandas y de bebida y ocupa largas horas con las mujeres de su harén. La civilización egipcia no fue una Roma decadente donde se favorecía el cultivo de toda clase de locuras humanas; por el contrario, una clase de sabios y de escribas, con el faraón a la cabeza, preservaba los valores del pensamiento y de la investigación simbólica. «La tradición de los reyes letrados —escribe Aldred— era muy antigua en Egipto, y los textos de las pirámides hablan del faraón que, después de su muerte, actuaba como escriba de los dioses. Resulta del todo impensable que el dios en-

carnado no recibiese instrucción en las artes mágicas de la lectura y de la escritura que presidía Thot, el dios de los sabios; y es casi seguro que él compulsaba todos los documentos importantes del Estado» (ob. cit., p. 202).

Este análisis encierra información de gran valor. Podría referirse al reino de un rey filósofo, siempre y cuando definamos la «filosofía» como amor a la sabiduría y no como la afición a un sistema intelectual restringido al hombre. Es cierto que Egipto fue un mundo de Luz, pues los faraones eran los herederos directos que tenían a su cargo exaltarla en una sociedad cuya alma ellos mismos modelaban. Evitaban con sumo cuidado el error que cometerían los filósofos del siglo llamado «de las luces» y que consiste en imponer una doctrina intelectual a un gobernante. El faraón, subrayémoslo una vez más, no tiene nada que demostrar ni que probar. El actúa como lo hicieron los antepasados divinos y, para conseguirlo, desempeña con la máxima brillantez la más elevada función social: construir.

En el capítulo siguiente estudiaremos un célebre texto fundacional. Ahora debemos referirnos a la figura del rey constructor en el contexto de su gobierno. Cuando los dioses reinaban en Egipto, utilizaban una obra sagrada titulada «Libro de la fundación de templos para los dioses de la primera enéada». Esta obra la redactó en lenguaje simbólico Imhotep, gran sacerdote de Ptah, y luego fue trasladada al cielo. Imhotep, preocupado por el futuro del reino, dejó caer el libro en el norte de Menfis, donde lo descubrió el primer faraón. No tardó en transmitirse de rey en rey para que se aplicaran siempre los planos divinos en la erección de los edificios.[7]

En este ámbito, como en todos, el faraón no es esclavo de ninguna fantasía de carácter individual. Él edificó el templo, el *set-ib*, «el lugar del corazón», según las proporciones originales. Cada templo es, efectivamente, el corazón del país y el *ro-per*, una expresión que Alexandre Varille traduce como «lo que aparece,

lo que manifiesta sobre la tierra su actividad creadora». «Filosóficamente hablando —prosigue—, el rey construye su templo según la naturaleza que él encarna, confiriéndole el carácter de su tiempo […] El faraón, como verdadero rey de derecho divino, se adorará a sí mismo en los grandes centros de Egipto, rindiendo culto no a su persona sino al *neter* (la fuerza divina) que reside en él». (*Algunas características del templo faraónico*, pp. 1-2).

La sociedad egipcia halla su equilibrio dinámico en el culto que el rey individuo rinde al faraón símbolo en el interior de un edificio sagrado construido según las directrices divinas. Los reyes construyen por necesidad espiritual, no por deseo de satisfacción estética o para exaltar su vanagloria individual.

El edificio sagrado está concebido como un medio de poner en comunicación el cielo y la tierra. La pirámide escalonada del rey Zoser, en Saqqara, resulta especialmente significativa a este respecto y vale la pena que citemos uno de los textos que recogen esta idea, en el que el faraón proclama:

Me he purificado sobre la eminencia
donde Ra se purifica.
Establezco la escalera,
trazo la escala.

(*Pir.* § 542).

El rey no actúa directamente sobre la sociedad. Su principal preocupación consiste en manifestar lo sagrado edificando el templo y construyendo la escalera o la escala que unen lo divino a lo humano.

Los faraones no perseguían la felicidad de los individuos en el sentido moderno de la palabra. Su deber consistía más bien en proporcionar los recursos comunitarios que cada cual utilizaba para alcanzar su propia felicidad y, más aún, su propia integración en el cosmos. Un texto grandioso describe al rey como una potencia en movimiento:

Su pan de ofrenda está arriba,
en compañía de Ra.
Su comida está en el océano primordial.
El rey es el que circula aquí y allá,
viene y va en compañía de la Luz.
Él abarca sus templos.

(*Pir.* § 310).

Un enfoque más concreto nos permitirá comprender mejor en qué medida la condición sagrada del faraón es indisociable de su actuación social. En lo económico se nos impone una realidad: que el rey es el único propietario de toda la tierra de Egipto, por voluntad de los dioses. En consecuencia, posee todo lo que la tierra produce y vela por todo lo que ocurre en ella. En determinadas épocas, algunos faraones ofrecieron parcelas de territorios a individuos que se habían destacado por sus cualidades o por su valentía pero, en principio, el faraón quedará identificado a todo Egipto.

La idea que tenemos de «propiedad» parece, en realidad, demasiado limitada para explicar adecuadamente el fenómeno al que ahora nos referimos. El faraón es el ser comunitario por excelencia, formado por la acción de todos los dioses; la tierra es asimismo una comunidad de elementos formados por los mismos dioses. La tierra, no obstante, espera a ser «trabajada» para que se revelen sus riquezas.

Puesto que el faraón y la tierra poseen una «naturaleza» idéntica, el rey sabe respetarla y no herirla. Si un hombre incompetente daña la tierra, es al faraón en persona a quien agrede; si un malandrín intenta rebasar los límites de un campo para ampliar la parcela que tiene confiada, es al faraón en persona a quien intenta engañar.

La «ecología» egipcia, si se nos permite emplear esta palabra, se funda por lo tanto en la teología. Además, el campesino sabe muy bien que el faraón es quien asegura la crecida del Nilo, regula las estaciones y mitiga cualquier falta de armonía natural, con lo que asegura la subsistencia de sus súbditos. Los productos de la tierra han sido confiados al rey, que destina una parte al templo y otra a los habitantes de Egipto; de este modo todo el mundo obtiene lo que le conviene, ni más ni menos.

El faraón no se limita a explotar las riquezas de la tierra; en su condición de «señor de los graneros», entroja también aquí abajo los frutos del cielo. La parte superior de los modelos reducidos de graneros descubiertos en las tumbas es, según parece, un cielo invertido. Tal vez podríamos compararlos con los graneros dogones que contienen el sistema del mundo y los granos esenciales.

Los problemas de cantidad, por supuesto, perjudicaron a Egipto, así como a otras naciones. Sería pueril negar la existencia de períodos de hambruna o de dificultades económicas; no obstante, la visión faraónica privilegia la conservación cualitativa de los productos y de los bienes, de esos «granos esenciales» que producirán un renacimiento indudable después de haber superado la prueba.

El dominio del circuito económico, inscrito en la persona del faraón, está ligado a otro dominio mucho más vasto. Del rey se dice:

Sus fronteras llegan hasta el orbe del cielo.
Los países están agrupados en un solo haz
en su mano [...]
Egipto está en todas partes donde él está [...]
Ha reunido la universalidad de los seres
en su puño.

(Estela de Amenofis en Gizeh).

Egipto, como ocurre con todos los imperios tradicionales, estaba situado simbólicamente en el centro del mundo, de modo que el faraón reina sobre toda la humanidad o, más exactamente, es responsable del mantenimiento de la idea de realeza ante toda la humanidad. Es entonces cuando interviene el extraordinario poder del rey.

Una estela afirma que nadie podía tender el arco de Amenofis II, ni darle alcance a la carrera ni remar durante tanto tiempo como él. «Tendió trescientos arcos duros para comparar el trabajo de sus fabricantes, a fin de reconocer a un obrero ignorante de otro experto». Atravesó con sus flechas dianas de cobre y «su golpe fue único, como nunca se había visto desde que el mundo existe».

No se trata de una ingenua propaganda destinada a amedrentar a unos espíritus no menos débiles que los nuestros. El faraón, jefe de los ejércitos, despliega su fuerza con toda su intensidad y grado porque él es el instrumento del poder divino. La estela de Piankhi, por ejemplo, nos muestra que el rey derrota a sus adversarios usando la voz creadora y que, en realidad, es la «Luz oculta», simbolizada por Amón-Ra, la que le ordena actuar y triunfa a través de él.

El faraón conoce la existencia del «enemigo», sabe que la sociedad más armoniosa está amenazada por fermentos de destrucción inherentes a la naturaleza humana. Dado que prefiere la benevolencia (el hecho de bien querer) a la «suavidad» humanista, resulta semejante a Cristo, que arroja fuego sobre el mundo y utiliza, entre otras muchas armas rituales, la maza de piedra blanca (*hedj*), cuyo origen se remonta a la prehistoria. Nosotros le atribuimos una función especial debido a una escena, que suele representarse con cierta frecuencia en los pilones de los templos, donde se ve al faraón armado con esta maza y dispuesto a golpear a un grupo de enemigos reducidos a la impotencia. ¿Debemos considerar esta imagen como una afirmación de la omnipo-

tencia del faraón, o bien como un testimonio de su victoria? Ambas cosas, si bien estas interpretaciones evidentes no pueden bastarnos. La maza *hedj*, «la blanca», también es ilustrativa, pues golpea para iluminar al enemigo, para aportarle la luz que le faltaba.

El enemigo, tal y como era concebido simbólicamente por los antiguos egipcios, es aquél que intenta destruir el orden eterno establecido por los dioses y preservado por el faraón. Como rebelde que es, intenta descomponer la estructura sagrada de la sociedad. La función del rey consiste en transformar a ese enemigo, portador de pulsiones negativas y devastadoras, en un ser de luz. Dentro del universo divino, esa misma idea se expresaba a través del mito de la terrorífica diosa leona Sekhmet, la cual, hechizada por los cantos y las danzas, se transformaba en Bastet, la dulce diosa gata.

Cuando el faraón golpea a su adversario con la maza blanca, lo transforma en ofrenda. Y también, efectivamente, se utiliza una maza para golpear los alimentos y transformarlos en dones rituales ofrendados a los dioses. Cuando los héroes cristianos libran batalla contra los dragones, no pretenden tanto matarlos como apaciguarlos y descubrir las riquezas ocultas bajo su apariencia monstruosa. El faraón reintegra al enemigo apaciguado al orden del mundo.

Esta simbología está presente, bajo formas diversas, en las escenas de los grandes templos ptolemaicos como Edfú, Dandara o Kom Ombo, donde vemos cómo el rey inmola a una gacela, un cerdo o un asno, es decir, a criaturas del dios Set. Éste posee la potencia vital en estado bruto, la fuerza cósmica capaz de destruirlo todo cuando se utiliza mal. En la garganta, en el vientre o en los miembros de los animales sacrificados se encontraba el Ojo de Horus intacto. Este Ojo, símbolo de la ofrenda, encarna también la mirada justa del rey sobre el mundo.

Las pieles de los animales servían además de sudario de resurrección. Podemos mencionar «el buen amortajamiento en la piel de Set, el adversario», el paso por esta matriz en que el ser se despoja del «hombre viejo» para convertirse en un «hombre nuevo», recreado a imagen de los dioses. Los Textos de las pirámides explican:

El rey zanja el conflicto,
cercena a los que provocan el desorden.
Él es la llama
ante el viento
hasta el confín de la tierra.

(*Pir.* § 324).

«Hacer subir la llama» es una actividad esencial del rey, que, para consagrar el templo de Soleb, llama doce veces a la gran puerta antes de traer el fuego que ilumina cuatro veces el naos. Una vez más son *los Textos de las pirámides* los que nos proporcionan una ilustración de esta función de rey fuego, que propicia el nacimiento de la armonía social:

La Luz [Ra] en el cielo
ha sido armonizada por ti.
Ella concilia en la armonía
a los dos señores para ti.
Tú armonizas la oscuridad,
tú armonizas a las dos soberanas.
La armonía es lo que te han aportado,
la armonía es lo que tú ves,
la armonía es lo que tú oyes,
la armonía está ante ti,
la armonía está detrás de ti,
la armonía te pertenece.

(*Pir.* § 34).

La «respiración» comunitaria del pueblo egipcio sólo existe a través del «canal» de la persona real en la que cada ser halla su fuego, y su propia razón de vivir.

«Los reyes —nos informa Diodoro— no podían vivir conforme a su voluntad. Las horas del día y de la noche durante las cuales el rey tenía algún deber que cumplir estaban fijadas por las leyes y no podía disponer de ellas arbitrariamente. Se despertaba por la mañana y, después del baño y de revestirse con las insignias de la realeza y magníficos ropajes, ofrecía un sacrificio a los dioses. Había un tiempo determinado no sólo para las audiencias y los juicios, sino también para todos los actos de la vida [...] [Los reyes] conservaron este régimen durante mucho tiempo y vivieron de manera feliz sometidos al imperio de estas leyes». Este texto expresa muy bien la realidad: en cualquier acto, desde el más sagrado hasta en la actividad más cotidiana, el faraón es el modelo perfecto que los dioses regeneran sin cesar. Puede compararse a una flor que brota de la tierra porque expresa en espíritu y en verdad la quintaesencia de todo lo que orienta las relaciones humanas hacia Maat.

En el ejercicio de sus funciones, el rey es idéntico a la Luz; en su corazón conciencia reside la sabiduría, y sus palabras se convierten en carne del mundo porque él formula la última realidad. Y los *Textos de las pirámides* nos ofrecen la conclusión de esta breve investigación:

El rey, grande en poder y dominio,
posee capacidad de dominio
sobre los poderes de dominio.
El rey es símbolo sagrado,
el más sagrado de los símbolos sagrados del Grande.

(*Pir.* § 407).

CAPITULO IV
Ritual y misterio del nacimiento

> Recitar sobre el torno las palabras de Khnum: después de haberte modelado con mis propias manos, creo tu cuerpo como cuerpo divino, y aumento tu perfección. Yo hago que tu duración sobrepase la duración del lejano cielo. Mientras el cielo dure, tú eres rey.
>
> (Daumas, *Les Mammisis*, 409).

No existe ningún símbolo al que el pensamiento egipcio concediera tanta importancia como al símbolo del nacimiento de lo divino, magníficamente expuesto en el ritual que aparece en la obra de François Daumas, *Les Mammisis des temples égyptiens* (Les Belles-Lettres, 1958). Se trata de una revelación fundamental, ya que el nacimiento de la divinidad entraña también la aparición de la conciencia en el hombre y, más si cabe, la de la armonía en la comunidad de los seres vivos. El símbolo, en el contexto de la espiritualidad faraónica, es indisociable del rito; éste ha registrado todas las etapas que conducen desde la concepción de la divinidad hasta su manifestación. Basándonos en el estudio de Daumas, haremos ahora algunas observaciones de carácter general sobre este misterio.

El lugar donde se desarrolla el misterio es la sala donde se da a luz (sala de partos), que los maestros de obras consagraban a la divinidad Madre y a su hijo. La Madre reúne en ella todos los aspectos de la naturaleza creadora (la naturaleza naturante de la Edad Media) y de la naturaleza manifiesta (la naturaleza natura-

da); ella es ese inmenso «depósito» de los posibles de donde continuamente brotan los elementos indispensables al buen funcionamiento del mundo. Desde esta perspectiva, su hijo es el agente creador que hace perceptibles a la humanidad las riquezas espirituales y materiales de la Madre. Por eso, el hijo de la diosa sólo puede ser el rey, sea cual sea el nombre particular que se le dé. Hijo de la «mujer negra y rosa», hijo del cielo, él es el Oriente de la vida gracias al cual la sociedad purifica sus deseos y gracias al cual el hombre sustituye su voluntad de poder por el dinamismo vital. El rey es emanación de la Madre, cuya verdad cósmica prolonga; a través de él, la tierra se regenera y el cielo se convierte en un Nilo fecundo donde se unen las estrellas y los astros en una misma transparencia.

Uno de los superiores de la sala del nacimiento divino es incontestablemente el enigmático dios Bes, que velaba porque el parto de la diosa se desarrollase sin incidentes. El enano, que nos parece grotesco porque lleva una máscara como Dionisos, conseguía calmar a la diosa furiosa que amenazaba con destruir el mundo. Los ritos mágicos basados en la música permitían a Bes desempeñar tan difícil tarea; era capaz de disipar todo tipo de excesos y protegía con eficacia a las parturientas. Es interesante señalar que se han descubierto fetos nacidos prematuramente, amortajados dentro de una estatua de madera, a la que el escultor modeló con la forma del dios Bes.[8] Esto significa que Bes daba la vida más allá de la muerte, santificando cualquier germen de existencia y prolongando en la eternidad lo que parecía condenado en el tiempo. Bes es «el que hace crecer», es decir, el iniciador, el que nos introducía en el conocimiento de los misterios. Si es cierta nuestra hipótesis de que el rostro de Bes es en realidad una máscara, su función de iniciador se revela todavía más evidente pues, como ha escrito W. Otto, la máscara es «el símbolo más potente de la presencia. Todo él es encuentro y nada más que encuentro, puro frente a frente». (*Dyonisos*, pp. 97-98).

Abordemos ahora directamente el ritual del nacimiento divino, que no lo olvidemos, es también el de nuestro nacimiento a una visión divina de la realidad.

El dios Amón ocupa su trono. Thot dialoga con él en presencia de la gran enéada. Amón expresa su alegría, y Thot le pide que vaya a ver a su hijo. «Tu corazón estará feliz —le dice— cuando te encuentres con su cuerpo en vida y estabilidad. Tú fortalecerás a tu sucesor sobre la tierra». Los dioses de la enéada le conceden la expansión del corazón, la fuerza para salir vencedor, los años de eternidad, el amor y el poder, la totalidad del país. Esta escena, que la Edad Media recuperó a través del mito de las hadas que se inclinan sobre la cuna del recién nacido para dispensarle toda clase de favores, es la preparación mágica de la creación. Amón, principio oculto de todas las cosas, se prolonga en Thot, principio de la formulación de lo sagrado y de la «actualización» de las palabras divinas. Su diálogo supone una conmoción cósmica; de golpe, las fuerzas más profundas de la creación empiezan a hablar. En el hombre se despierta una naturaleza inmortal que establece una unión con la inteligencia. Es una especie de «chispa» que bruscamente cambia el curso de las cosas. Con el diálogo de Amón y de Thot abandonamos el mundo de los fenómenos para entrar en el del cosmos. Esta conclusión se ve fortalecida por la presencia de la enéada, la comunidad simbólica de las nueve divinidades que constituyen el núcleo interno de cualquier vida. La enéada desempeña su función primordial, ya que «infunde» el espíritu del futuro niño-rey concediéndole una serie de cualidades que son mucho más que regalos u ofrendas materiales. La «expansión del corazón», una expresión muy frecuente, es la alegría de vivir inherente a la función real; no se trata de un mero sentimiento sino de un intenso resplandor comparable a la luz del sol a mediodía. El rey será perpetuamente «de corazón expandido» porque es el receptáculo de la alegría cósmica resultante de las incesantes mutaciones de las fuerzas ce-

lestes. El don de las ofrendas de alimentos consiste, por supuesto, en viandas pero no se limita a esta idea elemental; el alimento en cuestión es el sustento vigilante del «fuego secreto», la ofrenda que establece el vínculo indispensable entre el cielo y la tierra. El faraón, gran maestro de la ofrenda, es el mediador por excelencia que reconstruye cada día el «puente» entre la humanidad y su Principio. Por esta razón se le someten todas las tierras, consideradas como otras tantas expresiones particulares que comulgan en la unidad del rey.

Se ha dado el impulso primordial. Por voluntad del Principio, la enéada crea el núcleo interior del futuro rey, su «médula espinal», y Thot, la inteligencia cósmica, hace tangible esta creación a través del Verbo.

En ese momento entra en escena la diosa Hator. Aparece sentada sobre un lecho con cabeza de león, frente a Amón, que ha elegido la misma postura. El dios declara que se une a la diosa por «expansión del corazón», gozándose de su rocío, de su perfume y del olor que emana de su cuerpo. «Heme aquí —dice Amón—, que establezco sólidamente a tu hijo, para que él una la herencia del doble país, para que embellezca los templos de los dioses y modele sus estatuas». La diosa, maravillada de la «salida» del gran dios, observa que a sus palabras les sigue de inmediato una creación. Según afirma un pensamiento expresado con frecuencia en los textos, la «palabra justa» no es solamente una fuerza que crea la realidad: es la realidad misma, el ser por excelencia que se desarrolla a continuación en todos los reinos. Podríamos decir que las divinidades son las síntesis perfectas que unen las «palabras justas», que el faraón percibe y transmite a la comunidad de los seres vivos. El divino perfume del cuerpo de la diosa llena el universo con su magia para que Amón hable, para que establezca firmemente al rey como un templo, ese rey que será en primer lugar el constructor de los templos donde se grabarán las palabras de los dioses. Todo en el matrimonio del dios con la

diosa es un juego de sutiles resonancias, de potencias impalpables que una tercera divinidad, el carnero Khnum, deberá hacer más concretas. Amón le ordena que modele al rey en su torno de alfarero y lo cree a imagen de su perfección. «Yo hago girar al rey —asegura el carnero— a imagen de tu persona». El alfarero celeste hace nacer un cuerpo divino, una realeza tan duradera como el cielo al que engendra. En ningún caso podríamos circunscribir una acción de este tipo a fenómenos históricos; se trata de un nacimiento en eternidad, de una «llegada real al instante» que la tradición simbólica celebra desde los Textos de las pirámides hasta el maestro Eckhart, autor de frases tan cercanas al pensamiento egipcio como ésta: «Existe una acción interior que no limitan ni el tiempo ni el espacio; y, en esta misma acción, algo divino y semejante a Dios que ni el tiempo ni el espacio circunscriben, presente y siempre igual» (13.ª consideración del *Libro del divino consuelo*).

Tal y como especifica un texto de Edfú, la obra de Khnum no se cumple esporádica o definitivamente. El alfarero «nunca se cansa de dar vueltas al torno, su obra no terminará nunca». Su creación no es la culminación de un proceso sino el germen de vida más puro; segundo a segundo, el carnero alfarero modela al rey en su torno.

Vale la pena que nos detengamos a analizar con más detalle un hecho tan sorprendente. En primer lugar, la elección del torno no es en absoluto arbitraria, pues este instrumento de creación es una manifestación continua de la espiral y del círculo. Se trata de una de las más claras expresiones del movimiento surgido del trabajo consciente del artesano. Dicho de otro modo, el faraón es «el rey en movimiento», el rey en el corazón de un movimiento evolutivo que nunca se detiene.

Quienes se refieren a Egipto como una civilización estática han confundido agitación y movimiento. Las civilizaciones decadentes son confusas y perturbadoras, y ofrecen el espectáculo

de hechos múltiples y contradictorios especialmente llamativos para el historiador. La civilización faraónica no se ofrece en espectáculo, sino que adopta el ritmo de un movimiento interior nacido de lo inmutable. Gracias a que el faraón nace a cada instante del cubo inmóvil de la rueda, puede conferir vida y dinamismo a Egipto. En la persona del rey se alían un «cuerpo inmortal», perfecta imagen de Dios, y un «cuerpo mortal», perfecta imagen de la humanidad. Estos dos cuerpos son a la vez eternidad y cambio, perfección e imperfección, espíritu y carne. Además, el eterno trabajo del alfarero demuestra que considera al faraón como al niño al que hay que modelar. Este aspecto de «niño eterno» del rey está muy cerca de la minúscula «chispa divina» del hermetismo, y del «pequeño rey» alquímico que subyace en nuestra conciencia. Él es «el que muere fácilmente», según la tradición indoeuropea, y que no obstante es inmortal. La debilidad de los hombres sólo puede oscurecerlo, no matarlo. Si Khnum vela por restaurar perpetuamente al faraón como niño es porque desea ofrecerle una mirada siempre nueva, una vida abierta a las mutaciones del universo. El faraón es ese niño de luz, tan minúsculo que a veces se hace invisible, tan gigantesco que puede contener a la humanidad en su seno. Retengamos la idea de que el nacimiento del niño real no tiene lugar en el tiempo sino que es fruto del instante.

El papel del cordero Khnum no acaba ahí. Khnum invita a Hator, cuyo nombre significa «templo de Horus», a acudir al palacio para tenderse en el lecho del parto. Mientras el conjunto de las fuerzas creadoras se recoge, Amón se acerca a la diosa para transmitirle los hálitos emanados desde «todo el orbe [que describe] el ojo de la majestad del Señor del cielo».

Resulta en extremo curioso que las escenas, a pesar de estar representadas con todo detalle, plantean un problema considerable: ¿cuándo se produce el nacimiento del niño-rey? ¿Antes o después de que su padre lo «reconozca» oficialmente? Este tipo

de interrogante desarma nuestra lógica, pues nos parece evidente que el padre sólo puede reconocer al niño una vez ha nacido y está presente ante él. En la realidad egipcia no hay nada menos seguro que esa lógica; nuestros esquemas temporales reposan esencialmente en el fenómeno de la sucesión de acontecimientos, en un «orden» que creemos científicamente probado. El pensamiento religioso del antiguo Egipto no reconoce este «desglose», pues cree que refleja insuficientemente el surgimiento perpetuo de lo divino. Tal y como escribe Aldred al hablar de las «formas» del dios Amón, «todos esos aspectos existían conjuntamente en la misma dimensión y estaban igualmente presentes en el mismo momento». (*Akenatón*, 155).

El nacimiento del niño-rey y su reconocimiento por parte de Dios se producen, por lo tanto, en el mismo instante y, cuando Amón le dice a la diosa madre: «Toma a tu hijo al que amas; él desempeñará la función real», crea una verdad total, abarcadora, en la que se confunden nacimiento y legitimación. En otras palabras, todo nacimiento «sembrado» por los dioses y sometido a su control adquiere valor cósmico; el hijo se parece al padre «señal a señal».

Viene entonces el amamantamiento realizado por las diosas, un amamantamiento que se revela indispensable para hacer frente al mundo manifiesto con sus pruebas. La tradición faraónica nunca consideró a sus reyes como puros espíritus; su tarea consistía también en luchar en el corazón mismo de la materia, en medio de los defectos humanos para reorientar todo lo que se había desviado. El símbolo del amamantamiento divino, basado en uno de los más hermosos actos de amor de la creación, alude al mundo de arriba y al mundo de abajo. La leche transmite una inmensa virtud: la posibilidad de rejuvenecer eternamente. Esta cualidad está relacionada con el tema del niño inmortal que subsiste en el rey con independencia de su edad, un niño que simboliza la inmortalidad en su aspecto más regenerador.

El trono vuelve a florecer, el nuevo rey sale del océano primordial, las tierras permanecen sometidas bajo sus sandalias; por la gracia de la enéada, el rey gobierna la tierra de Egipto y el desierto. El faraón reina sobre un territorio cotidianamente modelado por la mano de los hombres y también tiene a su cargo regir la existencia de la tierra no cultivada y salvaje y el amenazante desierto. Ya hemos insistido en esta idea en otro lugar. Dado que los dos señores son uno, el faraón no se desentiende de ninguna realidad. Él es la imagen viviente del «soberano bien» que engloba al mismo tiempo el bien y el mal; él es templanza y violencia, calma y tempestad y, además, él es el tercer término de donde nacen y a donde vuelven todas las dualidades del mundo aparente.

Al faraón recién nacido, la enéada le concede, una vez más, una dimensión cósmica especialmente destacada pues, efectivamente, el monarca recibe los dones de doce «genios» macho, los *ka*, y de doce «genios» hembra, las *hemesut*. Desde la salvación hasta la eternidad, desde el renacimiento permanente hasta la plena realización de la personalidad real, de la victoria sobre la adversidad a la alegría, los propios dones palidecen ante la plenitud que representan.

Una vez que el rey ha asumido esta responsabilidad, entra entonces en contacto con él una divinidad de primer rango. Es el dios Heka, uno de los dirigentes de la Casa de la Vida, donde inspira a los redactores de los libros sagrados. Heka posee las claves de la magia, que constituye el saber esencial del rey. No confundamos, sin embargo, magia y artificio; Heka enseña al faraón las estructuras ocultas de la vida, las formas más secretas de creación. Le proporciona el sentido de las escrituras santas donde la tradición registra los conocimientos indispensables a la realeza.

Una observación capital que no debemos pasar por alto: el rey está obligado a *ver* a Heka, es decir, según la terminología egipcia, a *crearlo*. El faraón, por consiguiente, no se limita a registrar

una «magia» preexistente, un «saber» acabado, sino que con su propio nacimiento trae al mundo un nuevo estado del ser para el universo entero, una nueva aproximación al conocimiento. Si realmente preexiste un faraón ideal que es la síntesis de todas las fuerzas divinas, a este modelo lo «acompaña» un faraón encarnado vinculado con la época concreta en que aparece. Conservando los fundamentos tradicionales de la civilización, los adapta, los modela según su tiempo y los «ajusta» a la mentalidad de sus contemporáneos. Un rey al que le bastara el encuentro con el dios Heka sería un simple tradicionalista al que en seguida superarían los acontecimientos; en cambio, el faraón que crea a Heka al recrearse a sí mismo recupera la potencia original de la magia y disfruta de la inmensa fuente de los «archivos de luz» de donde extraerá las directrices divinas.

«He aquí que el oro ha engendrado al hijo que amáis», declara Thot a la enéada. De este modo registra un auténtico proceso «alquímico» pues, bajo la vigilancia de los dioses, la sustancia divina se ha transformado en un ser real que los representará sobre la tierra. No podríamos imaginar misión más importante, como incesantemente nos recuerda la doble corona que une el rojo y el blanco. La diosa Sechat, la señora de la Casa de la Vida, asegura al rey muchos años de eternidad, expresión que no significa una larga vida sino años en que se incluye la eternidad, años en los que hay inscrita una cualidad intemporal. Probablemente sea ésta una de las ideas de la civilización egipcia más difíciles de captar en su justo sentido; en el desarrollo natural del tiempo, el ciclo forja la ley. Vuelven las estaciones, y las actividades del hombre se adaptan a su curso. Los «años de eternidad» del rey no responden a este criterio; son años fecundados por una especie de instante de gracia permanente que es la presencia divina concebida como un «estallido» de apenas un segundo de duración y sin embargo eterno.

En este sentido son esenciales las palabras pronunciadas por Sechat, «que ha empezado a escribir libros entre las diosas». «He distinguido tus años sobre la tierra como Ra para que renueves tu ciclo como señor de la intemporalidad. He entrado en el santuario de la concepción [...] para darte la tierra productiva y todo lo que hay en ella. Yo inscribo los años de tu hijo en expansión del corazón. Yo le prescribo una realeza hasta los límites del tiempo. Soy la señora de la escritura, la señora de la magia, la señora de las diosas».

Sorprendente visión de la realidad última donde se armonizan las nociones de realeza, de eternidad, de tierra que engendra, de «corazón expandido» para acoger todas las expresiones de la vida. Sechat, que simboliza el «pulso» intelectual de Egipto en compañía de Thot, entroniza realmente al faraón como maestro espiritual.

Maestro espiritual no significa dispensador de doctrina. El faraón no tiene nada que imponernos ni dogmas que defender. Si algunos egiptólogos han lamentado la ausencia en Egipto de un libro sagrado definitivo como la Biblia o el Corán, nosotros, por el contrario, pensamos que un documento de tales características habría traicionado la institución real. El faraón surge de lo más profundo del misterio del nacimiento divino; él es el Ser que nos orienta hacia el misterio por naturaleza, el que no se explica con «mandamientos». No aspira a revelar ni a describir el misterio sino a inculcar su sentido e introducir en nosotros el germen del renacimiento. «Gracias a la magia de los ritos —concluye Daumas—, el mundo acababa de recuperar las fuerzas vivas que permitieron que el orden creador prevaleciera sobre la primordial confusión del caos». Orden creador, sí, pero no un sistema rígido. En el nacimiento del rey, es el misterio lo que brilla con todo su esplendor, no el hombre enmarañado en una explicación. La tiniebla luminosa, insoportable para las miradas, baña el mundo

con su resplandor, un mundo en que el faraón, hijo de la Luz, se dispone a iniciar su obra.

CAPITULO V
El templo y la expresión de lo sagrado

Palabras pronunciadas por el faraón en su función de maestro de obras:

> Yo cojo el pico.
> He empuñado la azada del norte
> he cavado para ti la tierra
> hasta el límite del océano cósmico
> para concluir tu trabajo
> para la eternidad.
> (Véase P. Montet, *El ritual de fundación de los templos egipcios*, Kemi, 1964).

El hombre que en el templo observa una actitud intranquila, decían los sabios egipcios, es un árbol que se debilita en la soledad y en la esterilidad. Ese hombre no sabe percibir la divinidad y, por lo tanto, no llega a alcanzar su pleno desarrollo. El hombre tranquilo, por el contrario, se parece a un gran árbol que ofrece frutos maravillosos y esparce a su alrededor una sombra protectora.

El hombre que carece del sentido del templo está sometido a sus pasiones y se convierte en esclavo de sus propios límites. Poco a poco pierde la ciencia íntima que le permite disfrutar de la vida, su mirada se hace imperfecta y se reduce viéndose limitado a su propia individualidad. El alma y el cuerpo pierden vitalidad y él queda emboscado en falsos problemas. El templo es la mora-

da sagrada donde adquiriremos conciencia de nuestra auténtica naturaleza. Pero ¿cómo accederemos a él? En primer lugar, Merikare nos enseña que debemos calzarnos las sandalias blancas, acto ritual que nos invita al recogimiento y a la purificación. Para penetrar en el lugar de la pureza por excelencia debemos sacrificar nuestra impureza. Debemos ser conscientes de que la tierra es tan sagrada como el cielo y que podemos realizar el gesto más insignificante con conocimiento de causa. Luego desarrollaremos el deseo de abrir los lugares secretos, de compartir la luz escondida del sanctasanctórum y de comer el pan en la casa de Dios.

El templo no resulta accesible al hombre profano o, mejor dicho, al hombre que profana todo cuanto toca. El vanidoso y el exaltado o «de corazón bullicioso» pertenecen a esta categoría de individuos que no quieren abordar con humildad el misterio de la vida y el misterio del templo. «Profetas, grandes y puros sacerdotes, jefes de los misterios, purificadores de Dios, sacerdotes lectores, administradores, volved vuestros rostros hacia el templo donde su majestad os colocó. No realicéis una iniciación inconveniente, no pronunciéis palabras falsas ni reveléis lo que habéis visto en el misterio del templo», se decía en el colegio sacerdotal del templo de Edfú.

Nadie puede revelar los secretos últimos del templo, pues atañen a la comunión con la divinidad. Para acceder a ella es preciso haber vivido la experiencia espiritual derivada de la práctica prolongada de los ritos y los símbolos. El supremo pecado consiste en proceder a una «iniciación inconveniente», es decir, a recibir en el recinto sagrado al ser que no alberga ningún deseo de lo sagrado y tan sólo desea saciar su curiosidad o su ambición.

Para penetrar en el templo es necesario desarrollar dentro de uno mismo cualidades de arquitecto y de constructor. En Egipto domina la voluntad de construir, de prolongar cualquier idea en una creación artística. Uno de los más célebres maestros de obras

del antiguo Egipto, Amenhotep, hijo de Hapu, era precisamente un iniciado en el libro divino, que había adquirido conocimiento de las «fórmulas» reveladas por el dios Thot y se había convertido en experto en «los secretos de construir la morada de Dios».

El maestro de obras egipcio no construye sin ton ni son ni construye caprichosamente. La función que desempeña rebasa cualquier banal deseo personal. Se adapta al plano divino de los orígenes del mundo y respeta la filiación ininterrumpida que une a todos los maestros de obras. Por ejemplo, los textos afirman que el templo ptolemaico de Dandara fue construido sobre un plano que se remontaba al tiempo de las pirámides del Imperio antiguo; el templo de Edfú, también ptolemaico, podría incluso deberse al propio visir Imhotep en persona, el gran arquitecto que vivió durante el reinado de Zoser, faraón de la III dinastía.

¿Cuál sería la mejor manera de recordar que las acciones creativas del hombre son fruto de la práctica de la tradición, concebida como el conocimiento de las leyes divinas y no como un conjunto de usos y costumbres? El templo es también el lugar perfecto, el océano celeste que transporta el disco solar, que sale y se pone en él todos los días. Gracias al templo adquirimos conciencia de una creación que se realiza a cada instante. El emplazamiento de Hermópolis nos ofrece interesante información sobre este tema. Allí, según dice el gran sacerdote Petosiris, nace la luz y allí también se encuentra la cuna de los dioses. Al principio, la tierra estaba rodeada por Nun, el océano cósmico compuesto por todas las energías creativas. El templo de Hermópolis simbolizaba todos esos mitos; estaba rodeado por una muralla para proteger el huevo sagrado. Era ésta una precaución normal, ya que el proceso global de la creación está oculto en el huevo y es necesario haber superado las pruebas rituales para acercarse a él.

El que penetra en el templo penetra en el cielo, se decía en Edfú. El templo es, al fin y al cabo, «como el cielo en todas sus partes». En Medinet-Habu, el rey concedió belleza al templo y

lo llenó de monumentos para que brillase como el horizonte del cielo. Estos testimonios muestran claramente que el templo egipcio es un cielo visible sobre la tierra, un cielo generador, puesto que el templo de Gurnah personificado dirigía al faraón estas extraordinarias palabras: «Yo soy tu morada y tu madre». Cuando el rey se levantaba como un sol en el horizonte oriental del cielo, el templo resplandecía ante él como si fuese de oro.

La construcción del templo permite alcanzar dos objetivos: en primer lugar, la sacralización del espacio, y luego la santificación del tiempo. A través de la arquitectura, el maestro de obras hace surgir la luz partiendo de una materia en apariencia inanimada. Aísla una parte de la tierra, donde implantará el edificio, y concentra en ese lugar un conjunto de símbolos. A través de la liturgia celebrada en el templo, el propio tiempo adquiere un valor sagrado. Cada rito se cumple en presente y para la eternidad.

El templo también era considerado como un cuerpo de luz, un horizonte luminoso que no retrocedía ante la proximidad del hombre. Era un auténtico «nivel» siempre estable que incitaba a conformar la propia existencia tal y como los dioses habían conformado a la humanidad. El *papyrus Insinger* precisaba que «El gran templo cae en la ruina si sus dimensiones no están de acuerdo». Esas dimensiones son las proporciones armónicas que los arquitectos medievales resumirían en «proporción musical» y los arquitectos del siglo XVI en «divina proporción». No se refieren a una simetría fría y rígida sino a la asimetría dinámica que hace del templo un ser vivo que acoge las leyes del crecimiento universal. En consecuencia, el escritor árabe Maxudi proclamaba con justa razón que los antiguos templos contenían el secreto de los minerales, los vegetales, las plantas, los animales y todo lo existente. No cabe duda de que los edificios sagrados de los egipcios son «sumas» simbólicas que nos proponen claves para comprender el mundo exterior y el mundo interior. Retomando una frase de Coomaraswamy, incluso podríamos afirmar que son la

única representación posible de la «última realidad» que la conciencia humana aspira a conocer. La belleza de los templos, la profunda poesía que los habita y el sentimiento de fraternidad que nos inspiran son consecuencias naturales de su rigor simbólico.

Todo resulta claro desde el momento en que comprendemos que el templo egipcio no tiene ningún punto en común con edificios como el Sacré-Coeur de París, o la Madeleine. Es cierto, por lo tanto, que no se trata de un edificio aislado en una ciudad, abierto a la curiosidad de los turistas. El templo es el corazón vivo de la ciudad, es incluso el principio simbólico sin el cual la ciudad no existiría. En Egipto, las casas individuales se construían con ladrillos, material rápidamente perecedero, para que cada generación construyese su propia vivienda y fuese consciente de que estaba vinculada a una época concreta. Los templos, por el contrario, se construían con piedra de eternidad para atravesar los siglos y transmitir un mensaje de inmortalidad.

Nuestra vida es el camino de Dios. Casi todo el tiempo caminamos en Dios sin saberlo y sin embargo lo buscamos fuera, muy lejos de nosotros. La ciudad egipcia era la imagen de este laberinto interno que llevaba en su seno el «camino de Dios» conducente al templo. Por los barrios y callejuelas dominadas por el ruido del mundo descubrimos la serenidad que irradia desde el edificio sagrado.

Con independencia de cuáles sean nuestras convicciones, no estaremos en contradicción con el templo si somos capaces de escuchar la verdad de los demás. El maestro de obras encargado de construir un nuevo templo «reutilizaba» los elementos esenciales del antiguo edificio con objeto de asegurar una continuidad e integrar todas las «visiones» anteriores del arte sagrado. Ésta es una de las fuerzas más importantes de la antigua civilización egipcia: no abandonar nada ni negar nada, sino basarse en las experiencias anteriores para ir hacia adelante.

En los cimientos se colocan símbolos como la escuadra, el nivel o piedras preciosas, unos símbolos no destinados a la mirada humana sino, probablemente, a asegurar la estabilidad espiritual del edificio que reposa por entero en sus funciones creadoras. ¿Cómo no pensar en el *benben*, la piedra sagrada de Heliópolis de forma triangular donde se posaba el fénix? El *benben* era un rayo de luz corporeizado, y de esa manera aparecía ante los hombres. Esta piedra de fundación recordaba la primera mañana de la creación y simbolizaba el rayo de luz a través del cual el rey ascendía al cielo.

Delante del templo se levantan los obeliscos, que tienen como función perforar las tempestades en el cielo; esas dos agujas gigantescas, que simbolizan a las diosas Isis y Neftis, así como las montañas de Manu y de Bakhu, dispersan las tempestades y disipan las ocasionales perturbaciones que alterarían la armonía del templo.

Los leones gárgolas sobresalen de los muros del templo como vigilantes guardianes que cierran el paso a los vanidosos, al hombre «de corazón frío» y al de «corazón bullicioso». Siempre despiertos, los leones guardianes del umbral nunca relajan su vigilancia e imponen una severa prueba al que desea entrar en el recinto sagrado, exigiéndole una completa sinceridad.

Alrededor del templo se proyectaron jardines donde crece un gran número de árboles, simbólicamente alimentados por el agua celeste; en ellos se cultivan raras y preciosas plantas que servirán para fabricar perfumes y remedios. En estos jardines podemos descubrir una especie de representación del paraíso terrestre donde el hombre aprende a discernir las «esencias» de esta vida en toda su pureza. Podemos, además, asociarlos con los jardines del lago sagrado, auténtico depósito de energía cósmica, donde los responsables de la existencia cotidiana del templo se purifican cada mañana. El lago sagrado contiene el Nun, el océano de los orígenes, y el sacerdote que entra en contacto con él se despoja

de su individualidad limitada para adquirir una personalidad sagrada.

En cuanto entramos en el templo percibimos que el suelo se eleva y que el techo desciende. Estas dos líneas asimétricas convergen entonces en un punto único que el iniciado descubrirá, después de varios años de estudio, en el seno del naos. El mundo de los paralelos y de la simetría ya no existe en el templo, pues era únicamente el reflejo de la apariencia. En su lugar encontrará el movimiento de las piedras vivas y del pensamiento intuitivo. Dentro del edificio sagrado, el hombre ve un suelo que simboliza la tierra negra y fecunda, columnas florales que figuran la potencia creativa del «dios verde», Osiris, y un techo en el que se ha representado un cielo sembrado de estrellas de oro. Contiene a los dioses, los signos astrológicos, las barcas divinas y el disco alado del sol, que ilumina todos los estados de la materia.

En todo momento, el egipcio se ve confrontado al carácter cósmico del edificio. Los elementos arquitectónicos manifiestan la presencia divina e incitan al hombre religioso a descubrir lo oculto debajo de lo aparente. El templo fue concebido, precisamente, como una sucesión de etapas que se abren a la conciencia.

En primer lugar entraremos en un gran patio donde el sol juega libremente. Está abierto a un gran número de personas, sacerdotes, escribas, administradores, etc. En su interior reina cierta animación y, aunque el clima profano del exterior ya ha desaparecido, todavía no estamos inmersos en la calma profunda de la sala hipóstila, donde la luz es más tenue. En ella entrarán tan sólo los «purificados» que tratan de comprender el sentido profundo de los jeroglíficos. Las columnas de las salas hipóstilas recogen textos sagrados que los hombres madurados por la experiencia de los ritos examinan con el mayor rigor. El templo termina en la oscuridad del naos, el sanctasanctórum, donde reina la presencia divina envuelta en el misterio. Sólo el rey accede al naos. De

manera simbólica nos invita a recrear conscientemente la realeza que virtualmente cada hombre alberga dentro de sí.

¿A qué obedece la existencia del templo? A la necesidad de armonía de la sociedad humana, responde el antiguo Egipto; sin el templo, los hombres están condenados a subsistir según su gusto y capricho y se olvidan fatalmente de lo esencial para su vida interior. En Karnak, en uno de los ladrillos de la puerta norte de la muralla de Amón, se ha descubierto un signo jeroglífico de cobre que puede traducirse como «regir, gobernar». Ésa es la función primordial del templo: regir la conducta de la humanidad, es decir, ofrecerle el sentido de la realeza, gobernarla para otorgarle una base inmutable sobre la cual puedan alzarse los más bellos edificios del espíritu, el alma y el cuerpo.

Existe además un aspecto «técnico» que no podemos soslayar: como han demostrado Serge Sauneron y Philippe Derchain, el templo egipcio era una especie de fábrica atómica destinada al mantenimiento de la creación, una central de energía espiritual en la que trabajaba un reducido número de sabios muy cualificados que procuraban la libre circulación del espíritu mediante la aplicación de las leyes del mundo celeste en la tierra.

¿Qué cualidades se les exigía a estos especialistas? En primer lugar, dedicación constante a lo divino; luego, un gran rigor en la expresión de los rituales y de los textos sagrados, y por último, una voluntad firme de pureza. El Egipto de los templos rechazó los compromisos fáciles: reconocía que el hombre aislado es un minúsculo transformador de energía y que para conseguir que realmente «circule» el potencial otorgado por los dioses se necesita un transformador inmenso, en este caso el templo. El templo resulta ser una formidable concentración de fuerzas divinas, mantenidas en espíritu por los sabios, cosa que excluye a cualquier aficionado.

Vale la pena que ilustremos estas nociones. Un relato de fundación, significativo por su dimensión simbólica, nos proporcionará un buen ejemplo.[9]

> El tercer día del tercer mes de la estación de la inundación, durante el reinado del rey del Alto y el Bajo Egipto «Que-el-Ba-de-Luz-cumpla-sus-mutaciones», el hijo de la Luz, Sesostris, de Verbo justo, que vive eternamente: el rey apareció, portador de la doble corona, y sucedió que el Uno ocupó su lugar en la sala del consejo y el Uno pidió consejo a sus fieles, los compañeros del palacio y los magistrados, en el lugar del secreto. El Uno dirigió, ellos escuchaban. El Uno pidió consejo e hizo que revelasen su pensamiento. «Ved, mi majestad decreta la obra y piensa en un don para el tiempo por venir a fin de que erija un monumento y decretos duraderos para el dios Harakhti. Él me creó para que hiciera por él lo que debe hacerse, y realizara lo que me ordenó realizar. Ha hecho de mí el pastor de esta tierra, pues él sabía que la mantendría en armonía para él. Todo se ha realizado según su deseo [...] Yo soy un rey que él ha llevado al Ser, un soberano [...] Yo era ya un conquistador cuando sólo era un pájaro joven, yo ya era grande dentro del huevo [...] Él me hizo inmenso, para que fuese el Señor de las Dos Mitades, cuando yo era niño, antes de que me librara de mis enfajaduras [pañales]. Él me instituyó como señor del pueblo, me creó [...] a la vista de la humanidad y me rehízo para ser el habitante del palacio, cuando aún no había nacido, antes de que yo apareciera entre las piernas. Él me dio la tierra en toda su anchura y extensión, y se me educó para ser un "Si él es él conquista". Me dio la tierra y yo soy su señor. Mi poder alcanza los cielos.

»Es justo trabajar para él lo que él me dio, y contentar a Dios con lo que él ha dado. Soy como su hijo y su protector; él me ordenó conquistar lo que él ha conquistado. Soy el guardián del templo, Horus [...] Yo decido las ofrendas de alimentos a los dioses, y realizo la obra para mi padre Atum en la gran sala.

»Yo actúo para que él la posea, tan amplia como él me ordenó conquistarla]. Yo abastezco su altar sobre la tierra. Conduzco mi casa en su vecindad. Así se recordará mi belleza en su casa; mi nombre será la piedra *benben*, y el lago mi monumento. Si se actúa a favor de la armonía por él, se obtiene la eternidad [...]».

Y los chambelanes del rey hablaron y pidieron ante su Dios: «El Verbo está en tu boca, la intuición está en ti. Oh, soberano, tu designio va a cumplirse. Oh, rey, que has aparecido como principio unitario de las dos tierras, para que [...] en tu templo. Es algo excelente dirigir la mirada hacia mañana [...] La humanidad no hará nada sin ti, pues tu majestad es el ojo de todos los hombres. Tú eres grande cuando eriges tu monumento en la ciudad de luz, la sede de los dioses, delante de tu Padre, el señor de la gran sala, Atum, el toro de la enéada.

»Erige tu casa, dale la piedra de sacrificio, que sirva a la estatua [...] para toda la eternidad».

El propio rey dice al canciller y al primer chambelán, gran intendente de las dos casas del oro y de la plata, que está por encima de los misterios de las dos serpientes-diademas: «Tu consejo conseguirá que la obra se cumpla [...] Advendrá a la realidad lo que mi majestad desea en conciencia. Tú serás el dirigente, uno que actuará en armonía con lo que alberga mi corazón, vigi-

> lante para que se realice sin demora, y que toda la obra pertenezca a eso [...] Los que actúan son dirigidos por la obra según lo que tú ordenas».
>
> El rey, portador de la diadema y de las dos plumas, apareció acompañado por todo el pueblo. El ritualista y el escriba del libro divino ejecutaron los pases rituales y practicaron las ceremonias de fundación.
>
> Luego su majestad hizo que el escriba real de los anales se presentase ante el pueblo que perseveraba en la unidad, más allá del Alto y Bajo Egipto.

Así se expresa este texto, que establece un estrecho vínculo entre la realeza y la construcción del templo. Cuando el Uno, simbolizado por el monarca, aparece en el trono, reúne las «dos mitades» y se convierte en el maestro de obras para construir un lugar santo que mantendrá a su pueblo en la senda de la unidad.

Podríamos añadir a este relato tan elocuente una imagen: cuando el viento de la mañana estremecía el agua del lago sagrado al amanecer con el aliento de vida renacía el mundo, y el hombre de Egipto despertaba a su realidad inmortal.

CAPÍTULO VI
La aparición de los dioses

> El augusto sol alado muestra su cabeza por la mañana. Sale del Nun (el océano cósmico) para dirigirse al cielo. Se eleva hacia las alturas celestes sobre el brazo de las dos hermanas. Vuela por el cielo lejano mientras la tierra se ilumina. Cuando recorre el cielo y cruza la bóveda celeste, sus dos ojos están fijos en su estatua de culto. Su *ba* viviente ha venido del cielo y cada día se posa sobre su estatua de culto.
>
> (Texto de Edfú por F. Daumas,
> en *Les Mammisis des temples égyptiens*, p. 288).

Una civilización se define por aquel valor creador que considera esencial, un valor del que se desprenden todas las formas de pensamiento y de sociedad. En la Edad Media, por ejemplo, la palabra clave creadora era «Jesucristo», al que se consideró como el maestro de obras de las catedrales, el rey de reyes que se encarnaba en el monarca, o el dios al que los creyentes otorgaban su plena confianza. En la época moderna, el principio «creador» ya no se busca ni en la religión ni en el simbolismo. Adoramos sobre todo al dios «economía» y a su par la «economía política», es decir, los factores más perecederos e inhumanos que puedan existir. Los crímenes más abyectos se justifican cuando se cometen en su nombre. La Edad Media terminó definitivamente en los primeros años del siglo XVI; aunque nos parece muy próxima en el tiempo, su razón vital nos resulta en realidad bastante aje-

na. En tales condiciones, resulta indispensable, para poder adentrarnos en el núcleo de la civilización egipcia, olvidar los habituales criterios de nuestra sociedad. Si nos referimos a Egipto, la referencia fundamental es el perpetuo resurgir de lo divino. Cuando los hombres adquieren conciencia de lo sagrado que a cada instante emana de este resurgimiento, dejan de sufrir su existencia y crean una auténtica realeza.

Los dioses, según la expresión de Derchain, son emergencias múltiples, puntos de concentración de la energía universal. Imaginemos el universo como un océano de energía ilimitado; cada parcela viva se baña en este océano pero, en su soledad, no puede adquirir una consistencia real. Cada dios, concentrando en sí mismo energías diversas, puede salir de lo universal y hacerlo tangible. Esto equivale a decir que los dioses y diosas son otras tantas vías al alcance del hombre para acceder a la unidad. El templo reúne las innumerables energías divinas y les infunde coherencia. Del mismo modo, los sacerdotes se ocupan del mantenimiento de la armonía divina, de la transformación del espíritu en materia sagrada y de la espiritualización de la materia.[10]

Ésa es la razón por la que deben llevarse al templo todas las riquezas, donde la acción divina las santifica y purifica, de manera que luego puedan repartirse entre los hombres conforme a la equidad. El potentado, ya se trate de un individuo o de una colectividad, da un mal uso a sus riquezas porque no mantiene ningún contacto con los dioses. Los hombres del templo practican la comunión con lo divino de manera permanente, y no persiguen un beneficio personal sino la armonización de la sociedad de su época. El templo es el lugar privilegiado donde se revela el poder divino; es la única institución que escapa al dominio de lo individual y a sus inevitables defectos.

Cuando aparecen los dioses, deja de existir el tiempo. Lo que llamamos el pasado y el futuro son meras ilusiones que permiten escapar del presente de la conciencia. Tal y como señala Paul

Barguet, los textos religiosos egipcios no incluyen ninguna noción de tiempo; «cada acción, que se repite eternamente —escribe Barguet—, ha sido, es y será sin cesar».[11] Es una constatación importante, pues nos permite vislumbrar el precepto fundamental del pensamiento egipcio que afirma que lo divino se encarna en el instante. Dios no se insinúa suavemente en el alma humana sino que la golpea con un violento rayo de luz. Es el faraón, hijo y señor de los dioses, quien la hace nacer.

Tres son todos los dioses, tres ciudades iluminan la tierra egipcia: Heliópolis, Menfis y Tebas. ¿A qué obedece el número tres, cuyo valor sagrado tan a menudo se cita en los textos egipcios, si no es para poner de relieve la función «ternaria» del pensamiento? El hombre esclavo de su vida sólo razona en función de dualidades, oponiendo incesantemente el bien y el mal, las luces y las tinieblas, lo que le es favorable y lo que le resulta desfavorable. Se sitúa así fuera del movimiento vital que reposa en el número tres, en la conciliación de contrarios. A los antepasados se los define como «los que saben escuchar a los dioses» porque no se limitan a la condición humana; continuamente buscan esa «chispa divina» que dormita en el fondo de cada uno de nosotros. Los antepasados saben que debemos resolver las oposiciones y descubrir el tercer término creador que nos liberará de las contingencias de un tiempo particular.

Los antepasados son también los que nos preceden. No nos enseñan a venerar el pasado sino que nos impulsan a mirar la vida cara a cara, a descubrir en cada una de sus manifestaciones el elemento intemporal que nos confiere nuestra auténtica dignidad.

¿Con qué medios investigamos el enigma planteado por los dioses? Por supuesto, admitimos que crean el mundo a cada instante e intentamos de inmediato percibir cómo se produce la creación. Es un interrogante al que responden las leyendas y, más exactamente, las cosmogonías.

Los egipcios, igual que los chinos y los hindúes, tuvieron la sabiduría de no componer ningún «libro docto» definitivo y dogmático; en su lugar nos proponen varias soluciones, distintas cosmogonías capaces de «hablar» a las mentalidades más distintas. Al contrario de lo que opinan algunos analistas, estas formas de creación del mundo no son contradictorias sino que suponen distintos enfoques de la «última verdad», y es precisamente su diversidad lo que puede darnos la imagen más exacta. La cultura faraónica, que ignora la excomunión de los hombres y de las ideas, que rechaza encerrarnos en una afirmación definitiva, nos invita a conocer la permanencia dentro de la falta de permanencia.

La cosmología de Heliópolis nos enseña que antes del nacimiento de todo existía un océano de energía inmóvil, oscuro y frío. De súbito se produjo una vibración que adquirió el nombre de Atum, cuyo nombre egipcio significa a la vez «el que es» y «el que no es». Atum se creó a sí mismo mediante un acto incomprensible para la mente humana. Tras despertar en el océano de energía, decidió seguir creando; mediante un escupitajo o mediante la masturbación, según las versiones, engendró una pareja divina, Shu y Tefnut. El primero reina sobre el principio de lo seco y la segunda sobre el de la humedad. Los alquimistas asumieron precisamente esta simbología para proceder a la creación de la Gran Obra.

Shu y Tefnut, que se convertirían en la pareja de leones guardianes del universo, engendraron otra pareja, el dios de la tierra, Geb, y la diosa del cielo, Nut. En esta fase, el cielo y la tierra están estrechamente unidos y no permiten la aparición de la humanidad. Shu, al advertirlo, separa el cielo de la tierra.

Geb permanece tendido mientras Nut se eleva por encima de él y forma un arco con su cuerpo. El cielo y la tierra se unen y de esta unión nacen dos nuevas parejas, Osiris e Isis, Set y Neftis. Se ha completado la creación.

Esta cosmogonía de Heliópolis «pone en escena» a los grandes dioses que rigen la vida de Egipto. Atum se manifiesta como el garante de la unidad increada; Shu y Tefnut garantizan las condiciones de la vida en el cosmos; Geb y Nut son las fuerzas organizadoras de nuestro mundo, y sus cuatro hijos mantienen la vitalidad de los seres humanos. Horus y Set, por ejemplo, unas veces son complementarios y otras antagónicos; cuando son antagonistas, libran un perpetuo combate que los dioses se ven obligados a arbitrar. Cuando son complementarios, unen luz y potencia a fin de disipar cualquier obstáculo nefasto para la evolución humana.

Los dioses que acabamos de mencionar forman la gran enéada. El número nueve es a la vez el de la creación original y el de la redención; quien encuentra el mensaje de las nueve divinidades se convierte en un hombre total, un hombre de las dimensiones del universo.

En la cosmología menfita, el primer dios es Ptah, llamado *tatenen*, es decir, «tierra que se levanta» o, según otras traducciones, «tierra emergida». Ptah se crea a sí mismo y, para manifestar la vida, engendra ocho formas de sí mismo. Las principales son: Atum, que es su pensamiento; Horus, que es su corazón, y Thot, su lengua. Como vemos, el acento recae en el Verbo, el demiurgo que va constituyendo poco a poco el mundo con su voz.

Para la cosmología hermopolitana, es Thot quien se despierta a sí mismo en el caos de los orígenes. Con su voz llama a la existencia a una octóada compuesta por cuatro ranas macho y cuatro serpientes hembra. Estas entidades divinas llevan por nombre «Noche», «Tinieblas», «Misterio» y «Eternidad». La octóada se instala en la tierra y desempeña la que será su función esencial: traer al mundo un huevo del que saldrá el sol destinado a organizar el mundo.

La cosmología tebana nos habla en primer lugar del océano primordial donde dormita Amón. Cuando éste se despierta, pisa un fondo que se convertirá en la ciudad de Tebas. Tras la aparición de la conciencia divina, Amón hace que emerja el terreno en donde se apoyaba y le infunde consistencia. Lo seca para manifestarlo y crea entonces una octóada. En algunas versiones aparece como un sol que sale del loto, imagen relacionada con un mito según el cual un botón de loto expandió su corola por encima del océano cósmico, al inicio de la vida. Sobre esta corola apareció el niño Sol; de las lágrimas del niño Sol nacieron los hombres, pues las palabras «lágrima» y «hombre» se construyen en la lengua jeroglífica con la misma raíz.

Podríamos mencionar otras cosmogonías y otras leyendas. Vale la pena que recordemos un himno a Ptah por la precisión de su simbología:

Salud a ti,

en presencia de tu congregación de dioses primordiales,

a los que hiciste después de manifestarte como Dios.

Oh cuerpo que ha modelado su propio cuerpo,

cuando el cielo no existía,

cuando la tierra no existía,

cuando la crecida del río no subía.

Tú uniste la tierra,

tú reuniste la carne,

tú diste el número a tus miembros,

tú estás en el estado del Uno.

Ningún padre te engendra durante tu manifestación,

ninguna madre te da a luz […][12]

La mentalidad racional pierde pie en este relato de la creación, no así el pensamiento intuitivo, que encuentra en él un alimento incomparable. Cuando creemos conocer el proceso de la crea-

ción gracias a la exposición particular de una congregación de sacerdotes, descubrimos otro. Ninguno de los dos es enteramente verdad, pero ninguno es tampoco del todo falso. Cada uno de nosotros debe experimentar en su interior estos sistemas de génesis para extraer la «médula sustancial» y ampliar su visión del mundo.

No pretendemos interpretar los modos de creación, ya que, para mantener cierta coherencia, esta interpretación requeriría todo un libro. Sencillamente queremos mencionarlo para mostrar la función primordial de los dioses de Egipto como agentes del principio creador y organizadores de la vida.

La espiritualidad faraónica es una y múltiple; una porque todos sus esfuerzos tienden a la manifestación del Uno; múltiple porque estima que la religión es un conjunto de vínculos liberadores que unen a los hombres. Al lado de la unicidad divina se desarrolla el simbolismo de la androginia divina aplicada a grandes divinidades creadoras como Ptah, que es «Padre de los padres de todos los dioses», pero también la Madre que da a luz a las divinidades. El caso de Opet, diosa a la que se dedicó un templo en el recinto de Karnak, es más sutil; Opet puso en el mundo a los dioses y engendró la luz en Tebas, pues el término técnico utilizado para «engendrar» se aplica normalmente a los machos. Esta precisión lingüística fundamental prueba el carácter «bisexuado» del principio divino llamado Opet (*BiAe* XIII, pp. 159-160). Rochemonteix definió a Opet como un recipiente que recibe los gérmenes fecundantes; al convertirse ella misma en germen, asume una función fecundante y se presenta como fuerza creadora que se engendra a sí misma.

El Nilo, manifestación terrestre del gran río celeste que mantiene la vida de las estrellas, es mitad hombre mitad mujer.

El agua es un elemento masculino, la tierra irrigable es el elemento femenino. Unidos, simbolizan al Padre y a la Madre de

todo.[13] En el templo ptolemaico de Esna encontramos un texto que profundiza en la noción de androginia:

Eres la señora de Sais;
Tañen, cuyos dos tercios son masculinos
y un tercio femenino;
diosa inicial misteriosa y grande
que empezó a ser el principio
e inauguró (?) *todo.*

(*Mélanges Mariette*, pp. 240-242).

En este caso, la androginia se considera como una proporción armónica entre lo masculino y lo femenino, y no se equipara a un «más» o a un «menos» sino que alude a dos fuerzas creadoras complementarias. Y esta enseñanza egipcia también se encuentra en el esoterismo de los escritos herméticos donde se nos habla de la Inteligencia suprema, el *Nus* macho y hembra. Vivir la androginia —es decir, percibir las cualidades «emisoras» y «receptoras» de cualquier partícula viviente— sitúa al hombre como un tercer término, es decir, como un «hacedor» de armonía.

La divinización del hombre comunitario y la armonía son sin duda conceptos clave para llegar a comprender el pensamiento egipcio. Creo que resultará más comprensible si esbozamos la simbología de algunas divinidades egipcias, especialmente la de Atum y Amón. Atum es el dios esencial de la religión egipcia más antigua, admirablemente expuesta en los *Textos de las pirámides*; poco relevante durante el Imperio antiguo, Amón se convirtió en el gran dios del Estado durante el Imperio nuevo.

Atum, padre de todos los dioses, adopta formas muy distintas, como la anguila, el lagarto o el icneumón. Solo en el abismo antes del nacimiento del tiempo y del espacio, crea la cadena de obras y trae al mundo el principio «hermano» y el principio «hermana» para que todos los elementos creados queden indisolublemente unidos entre sí. Atum, definido como «lo que es», preside,

tal como su propio nombre indica, las ideas de totalidad y de plenitud y nos invita a hacer de nuestra existencia una obra coherente y acabada. Definido como «el que no es» o como «el que todavía no es», nos incita a aceptar nuestra parte de sombra, nuestra parte misteriosa que alberga las fuerzas vivificantes en estado potencial y no manifestado.

Cuando realmente hayamos adquirido conocimiento de algo, constataremos que nuestra ignorancia ha aumentado; no extraigamos consecuencias pesimistas de este hecho; afirmemos la voluntad de adentrarnos en las tinieblas para descubrir la luz oculta. Al punto acude a nuestra mente la «docta ignorancia» de Nicolás de Cues o la teología negativa de Dionisio el Areopagita, quienes consideraban la ausencia de voluntad de conocer como un pecado mortal, mientras que la ignorancia consciente es un magnífico dinamismo de la mente.

«Salud a ti, Atum —proclama el capítulo 79 del *Libro de los muertos*—, tú, creador del cielo, hacedor de lo que existe, tú que sales de la tierra, tú que produces las semillas, señor de lo que es, tú que traes al mundo a los dioses, gran dios venido a la existencia de sí mismo, señor de la vida, tú que haces prosperar a los humanos». Atum creó las fuerzas espirituales que forman la sustancia íntima de la luz; él da belleza a la forma, él diferencia el rostro de las fuerzas divinas procedentes de la raíz de su ojo (*Ldm*, cap. 78).

Cuando brilla el sol en el oriente del cielo, Atum se levanta por encima del horizonte. Él es esa claridad del instante a la que nos es dado acceder si poseemos las cualidades espirituales simbolizadas por los dioses que componen la tripulación de su barca celeste; estas cualidades son *sia*, la intuición de las causas, *hu*, el sentido del Verbo creador, y Thot, la inteligencia constructiva.

Para llevar a buen término su creación de cada instante, Atum utiliza la inteligencia, que tiene su sede en el corazón conciencia

del hombre y se traduce en la fuerza divina llamada Horus; es el elemento motor, alimentado por la voluntad que reside en la lengua, y se traduce en Thot. También Atum encuentra su mejor representación en el faraón en persona, que ejerce sobre la tierra el ministerio del cielo; cada día el rey prolonga la obra de Atum desprendiendo de la materia los elementos inmortales. En el Imperio antiguo, el vínculo entre el rey y el principio tiene su ilustración en la tumba real llamada «mastaba», una especie de montículo de tierra que recuerda la colina primordial que sirvió de punto de apoyo para engendrar la vida. La mastaba es también una escalera hacia el símbolo, otro símbolo magnificado por las pirámides. (Cfr. *JNES* 15, pp. 180-183).

No podemos dibujar la imagen de Amón, por nombre «el oculto». No tenía padre para engendrarlo ni madre para darle un nombre; él existía antes de todo y él fue el que extrajo del caos primordial las fuerzas informes que se hallaban en estado abstracto. La imagen de Amón no aparece en ningún libro; es demasiado misterioso para ser desvelado y demasiado grande para que nos formemos una opinión justa sobre él. Todo cuanto hay en el cielo y sobre la tierra le pertenece; él es el que mora en todas las cosas, es el señor de los dioses y de los hombres (*ZAS* 42, 1905).

Por ser el Único que permanece en su unidad, dispone sin embargo de numerosas facultades que son otras tantas formas de creación. Es él quien modela las dos tierras, quien manifiesta la armonía cósmica en su ciudad de Tebas, donde se erigieron los templos de Karnak y de Luxor. Amón ama su ciudad «con toda su potencia de encarnación, en todas sus transformaciones, en todos sus nombres». (*RT* 1910, pp. 62-69).

Según el *papyrus de Leyde*, el conocimiento intuitivo es el corazón de Amón, sus labios son el Verbo. Si su nombre —es decir, su naturaleza real— permanece oculto para los hombres, podemos conocerlo por Ra, que simboliza su rostro, y por Ptah, que

simboliza su cuerpo. «La octóada —dice un himno dedicado a Amón— fue tu manifestación inicial, hasta que perfeccionaste tu número y fuiste el Uno. Tu cuerpo está oculto entre los de los antiguos; tú te escondiste como Amón a la cabeza de los dioses». (*Himno a Amón*, III, 26).

A pesar de su naturaleza misteriosa, que constituye el fundamento metafísico de la humildad humana, Amón aparece bajo la forma de un Horus de Oriente; en su favor, el desierto produce el oro, la plata y el lapislázuli, tres metales simbólicos que ilustran los conceptos de espiritualización, pureza y universalización. Amón es además el toro de Heliópolis que resplandece en la casa de la piedra primordial. También se afirma como el «pastor de la verdad» que resiste a los vientos y como el sabio piloto que sabe esquivar los bancos de arena. Este padre nutricio de la humanidad escapa, por lo tanto, de las contingencias naturales y humanas y nada puede nunca alterar su realidad.

Las breves líneas anteriores dedicadas a dos divinidades tan fundamentales como son Atum y Amón pretenden demostrar la extraordinaria riqueza del pensamiento simbólico del antiguo Egipto. Cada calificativo de los dioses, cada una de sus acciones exigirían extensos comentarios para permitirnos actuar a su imagen y según las leyes intemporales que ellos encarnan. Al inicio de su obra *La religión de los egipcios* (p. 17), el egiptólogo Erman, considerado un especialista en el tema, escribe lo siguiente: «Una cosa obstaculiza que tengamos una justa apreciación de la religión egipcia: que ésta acarrea, al menos en su versión oficial, todas las tonterías de sus inicios; verdaderamente, no se le puede pedir a nadie que se entusiasme con semejante barbarie». Esta opinión ha sido repetida, con diversos matices, por numerosos eruditos, y no ha dejado de ejercer cierta influencia en sus obras, a las que ha aportado una base en apariencia segura: la religión egipcia es una forma muy antigua del espíritu humano, una forma primitiva totalmente superada que en la actualidad debemos

analizar desde lo alto de nuestra superioridad intelectual. Nosotros consideramos que éste a priori reposa únicamente sobre la vanidad de la mentalidad contemporánea que, sin embargo, suele mostrarse muy débil frente a las enseñanzas simbólicas de las antiguas civilizaciones. El concepto que los egipcios tienen de sus divinidades, a las que nos hemos referido muy rápidamente, basta para demostrar sus sorprendentes facultades espirituales y el vigor de su construcción simbólica.

Apoyada en rigurosas percepciones de lo divino, la civilización egipcia sacralizó todas las modalidades naturales que hallamos en nuestra existencia cotidiana. La naturaleza, auténtica palabra del Creador, es un conjunto de dinamismos a los que se atribuyen nombres de divinidades para que los hombres sigan siendo sensibles al carácter celeste de la más modesta actividad terrestre. Osiris, en uno de sus aspectos, es el dios que puso la primera semilla en la tierra virgen, el que ofreció a los hombres el vino de la sabiduría y les enseñó el arte de la música y de la danza. De ahí procederán los ritos agrarios, los rituales de la ebriedad divina, la música y las danzas sagradas. Isis, la gran nodriza que resucitó a Osiris con un aleteo después de haber reconstituido su cuerpo disperso, simboliza la naturaleza, dispuesta en todo momento a la regeneración. Ella es la diosa de innumerables nombres, la que contiene todas las potencialidades, la Madre universal que dispensa los favores del cielo.

La luz de Oriente está constantemente presente aquí abajo gracias al dios Soped, cuya cabeza corona un triángulo luminoso, primera forma geométrica posible que manifiesta a la vez la esencia de lo divino y de la más pura materia.

El prado es la diosa Sehet, a la que hay que acercarse con el máximo respeto, tanto más porque la protege Renenutet, la diosa serpiente de las cosechas que también reina sobre la pirámide natural que domina el Valle de los Reyes. Nepri, el dios del grano, enseña los ciclos de la muerte aparente y del renacimien-

to; el «señor de Hebenu» diviniza la caza, que, aparte de su aspecto material, consiste en poner orden dentro del caos. Las divinidades Hepui y Hekes se ocupan de la divinización de la caza y de la pesca y además están ligadas a dos atributos sagrados de la persona real, la barba y el cabello. Este detalle demuestra, una vez más, que el faraón es el hombre universal, síntesis de todas las funciones celestes y terrestres.

La alimentación cotidiana no consiste tan sólo en alimentar el cuerpo, sino también en la regeneración del alma, puesto que la diosa Akhet, sirviente de la luz, se encarga del pan, mientras que la diosa vaca, «la que se acuerda de Horus», vela por la leche. En cuanto a Shesmu, «el del lagar», hace correr el jugo de la uva, similar a la sangre del dios sacrificado; debemos mencionar al respecto las sorprendentes representaciones de «Cristo en el lagar» que recuperan el mismo tema simbólico.

Esta breve lista muestra a las claras el propósito sacralizador que animaba a los hombres del templo. Recordemos asimismo a la diosa llamada «la que se ocupa del embrión», que vela por el crecimiento del ser humano para que llegue a ser comparable al de los dioses; a la diosa Anukis, que santifica el agua fresca y vivificante de la primera catarata, centelleante como una gacela. Su esposo, el carnero Khnum, controla el agua del Nilo celeste; cuando levanta el pie libera la crecida, que ofrece a todo Egipto un nuevo ciclo energético.

Sacralizar la vida es una de las tareas más delicadas que puedan existir. Si los hombres no prestan atención a la presencia divina, convierten en profanas las riquezas que tienen a su alcance. Para paliar este riesgo, las órdenes de sacerdotes crearon ritos cotidianos, como aquél en que la sacerdotisa hace zumbar dos sistros para ganarse el favor del peligroso *uraeus* del sol, la serpiente que escupe fuego para disipar las tinieblas. Las «divinas adoratrices» apaciguan con el ritmo de la música sagrada la violencia divina y

suscitan en el pensamiento de los dioses un deseo amoroso que se concreta en la fecundación de la tierra (*BSFE* 64, pp. 31-52).

Si la creación de una tierra sagrada constituye la principal consecuencia de una cosmología simbólica, es igualmente importante la relación existente entre el perpetuo surgimiento de los dioses y la creación de una sociedad sagrada. Ésta se basa en la iniciación de los hombres, una iniciación más o menos profunda según los casos. Cada individuo «existe» más o menos realmente según que su relación con los dioses sea más o menos estrecha.

Para explicar esta relación conviene que aclaremos que en los tiempos a los que nos referimos se tenía una noción de la vida y la muerte muy distinta de la que actualmente nos influye. Para los egipcios, la muerte física no equivale a la nada. El hombre abandona el gran cuerpo de Maat y regresa a él tras su paso por la tierra. La «primera muerte», por lo tanto, es tan sólo una mutación de estado y no plantea ningún problema insoluble. La «segunda muerte», en cambio, constituye una prueba esencial. Es entonces cuando el hombre debe rendir cuentas de sus acciones y demostrar que ha incrementado su parcela de luz. Si se ha limitado a subsistir sin conciencia, un monstruo compuesto por varios animales lo devorará y regresará al ciclo natural.

Lo importante, por lo tanto, es convertirse en «servidor» del Gran Dios aquí abajo y desde ahora para así comparecer con plena confianza ante su inflexible tribunal.[14] El Gran Dios conoce la naturaleza íntima de todos los individuos y nadie puede ocultarle nada, ni siquiera disimulando los pensamientos. Relegar a nuestra noche las responsabilidades que nos negamos a asumir significa engañarse y condenarse al peor de los castigos. Debemos convertirnos en intérpretes de las palabras de luz y en imagen del Señor único.

En el capítulo XXII del *Libro de los muertos* se nos dice que el hombre surge de un huevo que está en el país misterioso. Enton-

ces, al recién nacido se le ofrece una boca para que pueda expresarse ante el tribunal que lo espera, en presencia de Osiris, en lo alto de un estrado. «He venido —dice el hombre— de la isla del abrazo, después de haber actuado según el deseo de mi corazón-conciencia. He apagado la llama y he salido de ella». El iniciado, por lo tanto, ha realizado su «paso» desde el fuego destructor de la pasión y del fanatismo hasta el fuego creador del amor. Al escuchar a su conciencia, ha hecho crecer en su interior un afán de verdad que lo capacita para acordarse de su nombre y de su esencia real, atravesando las puertas e inquietantes pasillos del imperio de los muertos.

En este imperio con frecuencia se ve asediado y debe demostrar su clarividencia. Deberá rechazar a las dos seductoras sirenas que querrán atraerlo a los espejismos de la dualidad; deberá conseguir que fraternicen los «dos señores», Horus y Set, y también deberá ganar la partida de *Senet* contra un adversario invisible, y negarse a aceptar el papel de víctima que quisieran imponerle los genios de los cuchillos. Si el iniciado es capaz de comprender en qué consiste su función, se convierte a la vez en el sacrificador y en el sujeto del sacrificio. Entonces entrará con plena confianza en la temible «sala de descuartizamiento», donde se le cercenará lo que hay de inútil en él.

El mundo de las pruebas impuestas al iniciado reposa sobre una arquitectura de innumerables puertas. Delante de una de ellas se establece un diálogo. «No te dejaré entrar en mí —le dice el frontón de la puerta— si no me dices mi nombre». «Peso exacto es tu nombre», responde el iniciado. «Puesto que nos conoces —concluye la puerta— pasa por nosotras». En cada etapa deberá repetir el proceso de identificación, y el iniciado nombra con la mayor exactitud todos los elementos constitutivos de las puertas, algo que puede hacer porque guarda los nombres mágicos dentro de su conciencia y se ha ejercitado en pronunciarlos sin equivocaciones.

Cuando penetra en la sala de las dos verdades, la divina y la humana, identifica a los cuarenta y dos dioses que lo interrogan y de ese modo caracteriza las cualidades espirituales que necesita, diciendo, por ejemplo: «Oh, hijo de Heliópolis, no he sido sordo a las palabras de verdad», «Oh, fluido, originario del océano cósmico, no he sido ruidoso». Entonces se le permite contemplar los misterios de la morada de Osiris, es decir, a la comunidad de bienaventurados que han superado las pruebas antes que él. El iniciado levantará el velo del dios oculto en el templo, vestirá al que está desnudo y reunirá lo que estaba desmembrado.

El iniciado egipcio que desea consolidar su relación consciente con los dioses debe ser considerado ante todo como un viajero. Vela porque su «balanza» interior no esté cargada de actos negativos y por la corrección de su boca sobre la tierra.

El Evangelio gnóstico de Tomás, retomando un ejemplo egipcio, precisa que no es lo que entra en nuestra boca lo que nos ensucia sino lo que sale. La palabra es algo precioso, puesto que hace que lo virtual llegue a ser; el charlatán dilapida su potencia creativa, mientras que el sabio pronuncia la palabra justa en el momento justo.

Al hombre que acaba de renacer en espíritu los dioses le ofrecen una boca nueva, un nuevo corazón y un auténtico nombre de eternidad. Dispone del conjunto de facultades mágicas que lo autorizan a regular el fuego, el agua y el viento. Es dueño de sus actos, de sus pensamientos y de sus sentimientos. «Mi boca —dice el iniciado— me la abrió Ptah con este cincel de hierro celeste con el cual ha abierto la boca de los dioses». El rito de la apertura de la boca corresponde con el nacimiento del Verbo en el hombre. A continuación se sacralizan el cabello, el rostro, los ojos, las orejas, la nariz, los labios, los dientes, los brazos, el cuello, la espalda, el falo, el pecho, el vientre, las nalgas, los muslos, las pantorrillas y los dedos de los pies… Su cuerpo ya no es un mero compuesto de carne y sangre sino un magnífico símbolo. Es en-

tonces cuando el iniciado pronuncia esta frase que constituye el punto culminante de su sacralización: «No hay en mí ningún miembro privado de Dios». (*Ldm*, cap. 42).

El iniciado se despoja de su ropa, se purifica como lo hacen los dioses y accede al sanctasanctórum, donde comulga directamente con la divinidad. Ya no es solamente portador de individualidad sino que representa a la comunidad de los que lo precedieron. Su camino va de este a oeste, de la luz solar hacia el «hermoso Occidente», donde descubrirá los principios ocultos de la vida. En sus sucesivos viajes a través del cosmos caminará sobre las aguas celestes. Una expresión egipcia común designa al servidor perfecto con el título de «el que está sobre su agua» o, dicho de otro modo, el que sabe siempre mantenerse en el movimiento de la vida sin inmovilizarse en un punto de vista particular.

Las transformaciones y mutaciones del iniciado tienen lugar, por lo demás, en la corriente de energía, y su ideal consiste en salir a la luz bajo las más diversas formas. El «cava el horizonte», recorre la tierra en todos los sentidos, y sale por la puerta del Señor del universo. Estas mutaciones conducen a la identificación del iniciado con el gran dios creador, Atum.

En el capítulo 7 del *Libro de los muertos* declara:

Soy Atum en el océano primordial.
Mi salvaguardia está constituida por todos los dioses,
eternamente.
Soy alguien de nombre secreto,
en el lugar más prestigioso que otros millones.
Yo estaba entre ellos dos,
yo salí con Atum,
yo soy el que no ha sido contado,
yo soy totalmente indemne.

Indemne, es decir, completo a imagen de Atum, el ser total. El iniciado ha hecho realidad efectivamente el conjunto de las cualidades espirituales del hombre, lo que se traduce en esta declaración del capítulo 38 A: «Soy Atum, el que subió desde el océano primordial hasta la bóveda celeste. He tomado posesión de mi lugar en Occidente; yo dirijo a los bienaventurados, aquellos cuyo lugar permanece oculto».

El iniciado, identificado con Atum, ciñe la banda del conocimiento. Sus pensamientos han dejado de ser vanas agitaciones mentales pues, tal como reza la expresión egipcia, «los grandes sortilegios mágicos salen de la boca». Al adoptar el Verbo dentro de sí mismo, el iniciado disipa la oscuridad y puede entrar y salir a su antojo en los reinos celestes. «¡Ábreme!», ordena al guardián del umbral. «¿Quién eres? ¿De dónde vienes?». «Soy uno de los vuestros —responde el iniciado—. Estrella de la mañana, ábreme el paso. Entré como halcón, salí como fénix». Estas enigmáticas frases aluden a un ritual que más tarde encontraremos en Occidente. La estrella de la mañana de cinco puntas simboliza la armonía consciente de lo humano con lo divino; rige las leyes de la proporción armónica que preside todo crecimiento. Horus el halcón, que tendrá su traducción en el águila de la civilización cristiana, es portador de luz y simboliza al ser capaz de mirar de frente al sol espiritual porque ha purificado su vida. El fénix, por último, es el signo de la regeneración permanente de uno mismo.

La realización espiritual del hombre está admirablemente simbolizada en los objetos rituales que determinan la función real de la momia. En la tumba se deja un pilar *djed* de oro que ilumina la conciencia como eje inmutable que liga la tierra con el cielo. La pequeña columna *uadj* encarna el crecimiento continuo del ser que anula la frontera entre la vida y la muerte. La cabecera sobre la que reposa la cabeza está adornada con dos leones, el ayer y el mañana, y hace participar al hombre en la indiferenciación del

sueño, donde los dioses preparan el renacimiento. La figurilla del «grotesco» dios Bes alude a los conceptos de iniciación y de «subir hacia», dos sentidos implícitos en la raíz *bs*. El collar de oro protege la vida interior y ofrece al iniciado los recursos para su liberación. El extremo superior de la cabeza está adornado con lapislázuli para mostrar que el hombre liberado entra en contacto con el mundo celeste y que su pensamiento personal ha sido sustituido por un pensamiento de naturaleza cósmica. El rostro de oro irradia luz; el corazón es un escarabajo, símbolo de todas las mutaciones de la conciencia, de todas las transformaciones que el hombre debe vivir para estar en el corazón de la vida.

«He abierto todos los caminos que están en el cielo y sobre la tierra —afirma el iniciado—, camino sobre las aguas celestes». Cuando se le abren las puertas del cielo, el dios Geb abre sus mandíbulas, abre también sus ojos y estira las piernas que mantenía dobladas. Anubis tensa sus rodillas para que él pueda sentarse sobre ellas y Sekhmet lo incorpora. Es entonces cuando realmente puede decirse que es un conocedor gracias a su corazón, y así alcanza la fraternidad al compartir el destino celeste, según la expresión de Sainte-Fare Garnot.

Los egipcios consideraban esencial el encuentro con los dioses. Antes de su alianza con ellos, el individuo es un árbol seco. La práctica del símbolo y del rito permite que el iniciado paulatinamente vea a los dioses cara a cara, conozca sus nombres y ponga en marcha las posibilidades de creación que albergaba dentro de sí y que él ignoraba. Dios es Uno, tres son todos los dioses, la enéada significa el retorno a la unidad, todos los aspectos del mundo son divinos, la expresión de los dioses no conoce fin, ni puede quedar encerrada en los límites de un dogma. La civilización faraónica multiplicó con extrema precisión los jalones en el camino del encuentro con los dioses.

CAPÍTULO VII
Conocimiento y saber

> Él [el faraón] representa las fuerzas temibles de Amón-Ra, señor de los tronos de las dos tierras, que está a la cabeza de Karnak, el carnero de pecho prestigioso que está en Tebas, el gran león nacido de sí mismo, el gran dios antiguo de la primera vez, regente de los ríos, rey de los dioses, señor del cielo, de la tierra, del mundo inferior, de las aguas y de las montañas; aquel cuyo nombre permanece oculto a los dioses, el gigante de un millón de codos, el dios de brazo poderoso que sostiene el cielo por encima de él, el de plumas altas; el viento sale de su boca para insuflar vida a todas las narinas; él se levanta con la forma del dios-luz para iluminar las dos tierras; y la crecida sube a partir de las emanaciones de su cuerpo, para vivificar todas las bocas que comen en todo momento cada día.
>
> *Papiro mágico ilustrado de Brooklyn* (segundo documento).

En una obra dedicada al pensamiento simbólico de los antiguos egipcios no podríamos pasar por alto su pensamiento científico, precisamente porque éste ha sido un tema mal tratado por mucho charlatán y ocultista que han divulgado entre el público una imagen completamente errónea de los descubrimientos de la civilización faraónica.

La situación se presenta de forma bastante sencilla; por un lado, la mayoría de egiptólogos consideran la ciencia egipcia como un balbuceo infantil, fruto de una civilización «prelógica» e incapaz de elaborar razonamientos «abstractos». Los griegos, afortunadamente (?), superaron este estadio primitivo y consiguieron fundar una auténtica «ciencia». Por otro lado, existen autores que, al no conocer la lengua egipcia, incurren en las explicaciones maravillosas de manera gratuita.

Ninguna de estas dos formas de proceder nos parece constructiva, y consideramos que el problema está mal planteado. Los contemporáneos sustituyeron lo que desdeñosamente llamaron los «ídolos» por la ciega veneración de la técnica, y de este modo juzgan a las antiguas civilizaciones con criterios inaceptables.

Los antiguos egipcios establecían una distinción muy clara entre el mundo del conocimiento y el del saber. Conocer es vivir la intuición, penetrar conscientemente en el interior de las causas vitales, crear en el hombre una armonía hecha a imagen de la armonía universal; conocer consiste en basar una sociedad en función del mundo de los dioses y de la pulsión dinámica de lo sagrado. A partir del conocimiento, de dimensiones infinitas, es posible poner a punto un saber y unos conocimientos técnicos que se revelan indispensables para afrontar con perspectivas de triunfo las pruebas de la existencia cotidiana.

Debemos abordar la ciencia egipcia con una mentalidad muy específica como sólo los grandes físicos de nuestra época han conseguido hacerlo. En cada momento de su experimentación astronómica o médica, el sabio egipcio parte de la causa divina que engendra el fenómeno material e intenta percibir el «porqué» antes de analizar el «cómo». Aunque se ha hablado mucho de la «ciencia misteriosa de los faraones», posiblemente se ha entendido erróneamente la naturaleza de este misterio. Los egipcios no alcanzaron un desarrollo tecnológico tan avanzado como el nuestro, pero sin embargo crearon una admirable red de rela-

ciones entre las fuerzas creadoras del universo y el comportamiento cotidiano de los hombres.

La civilización egipcia es fundamentalmente activa, ya que sitúa el acto creador por delante de la contemplación y de la meditación. Lo esencial es encarnar incesantemente el flujo divino que atraviesa los mundos. Igualmente, según lo expresa Volten, la virtud es igual a la ciencia. El hombre virtuoso es el que conoce desde dentro la ciencia de la vida, esa ciencia que descubre en todo lo existente el principio creador. La moral y la respetabilidad social no se basan en criterios arbitrarios sino en esta «virtud conocedora» que orienta la dignidad humana hacia la Luz. Como señalaba Serge Sauneron, lo tradicional es asociar las actitudes sociales a las más elevadas preocupaciones espirituales; los hombres egipcios ejercían también una función simbólica en el contexto de sus actividades cotidianas.

Los grandes preceptos de la ciencia egipcia aparecen consignados en un escrito de mano de Thot, escrito que se remonta a los tiempos de los servidores de Horus. Esta sencilla anotación contiene ya información esencial. Thot, el creador de la lengua sagrada, da forma al mundo mediante la omnipotencia de los jeroglíficos; los servidores de Horus son seres espiritualmente evolucionados capaces de transmitir una visión consciente del universo. Cuando hacia el año 200 de nuestra era Flavius Clemens fundó una comunidad iniciática en Alejandría valiéndose de la simbología egipcia y el pensamiento cristiano, utilizó los cuarenta y dos libros secretos donde los médicos egipcios habían resumido sus experiencias sobre anatomía, fisiología, cirugía y farmacopea. No fue el único hombre de aquellos tiempos que se hacía eco del pensamiento faraónico y lo prolongaba, y la Edad Media supo conservar lo esencial del mismo.

Nadie nace sabio ni nadie nace inteligente, afirma el visir Ptahhotep. Nosotros tenemos que «crear» nuestra inteligencia y edificar nuestra sabiduría. Y el camino más seguro que conduce a

esas realidades esenciales es el arte, el primer principio de la ciencia de la vida. El arte egipcio se alimenta efectivamente de un espíritu de verdad que exige la representación íntima de todo y no la reproducción mecánica de la apariencia. El artesano se inspira en Maat, la armonía cósmica.[15] No existe una palabra egipcia que signifique «artista»; lo que importa es la obra, no su artífice.

El arte egipcio es «científico» porque es el principal modo de actuar como los dioses actuaron y devolver el vigor a los arcanos que presidieron el nacimiento del mundo. Como justamente escribe Siegfried Morenz, «la creación del mundo adquiere para el egipcio el aspecto del artesanado, del engendramiento y de la palabra» (Religión, p. 219). El arte bien concebido es una palabra de Dios que se hace perceptible al conjunto de los hombres. Las corporaciones de constructores, de dibujantes o de grabadores no eran simples asociaciones de artesanos sino comunidades fraternales que trabajaban para la gloria del Principio y aplicaban las enseñanzas reveladas por los dioses. Al trabajar en la espiritualización de la materia, transmitían a la vez los secretos de los oficios y de las «formas de vida», si bien se mostraron muy discretos con respecto a sus ritos, y las representaciones artísticas que les conciernen son escasas. En la tumba de Amenhemet, sin embargo, vemos un banquete en el que participan el maestro de obras y todos sus hermanos, reunidos alrededor de la mesa. Se trata de un momento especialmente importante, cuando la multiplicidad se convierte en la Unidad.

Entre las manifestaciones más inesperadas del arte sagrado podemos citar las armas rituales (*ASAE* 47, pp. 47-75). «Fue Ptah quien modeló la lanza y Sokaris quien forjó tus armas», leemos en un texto de Edfú. Ptah, dios de los artesanos, es ante todo herrero y fundador; Sokaris es el orfebre. La entidad «Ptah-Sokaris» reina, por lo tanto, sobre las fuerzas más oscuras de la materia donde dormita la parcela divina del origen. El arma llamada *khepesh* asegura la valentía y el triunfo; Ptah es quien se la ofrece

al faraón durante los preparativos del combate para que las preocupaciones se alejen del monarca. Algunas armas, como cascos o puntas de lanza, eran estrictamente rituales y no podían emplearse materialmente, de manera que la función del herrero, tan estrechamente vinculada al proceso alquímico, posee un significado espiritual muy profundo. Al utilizar las armas de Ptah-Sokaris, el rey de Egipto no es un vulgar combatiente que desea imponer el triunfo de su punto de vista sino que se hace cargo de las fuerzas vivas del mundo material para sacralizarlas.

El artesano, ese gran maestro de la ciencia sagrada, funda en parte su experiencia sobre la geometría viviente que descubre en la naturaleza. Los antiguos se refieren con cierta frecuencia a los métodos simbólicos que empleaban los constructores para erigir el templo, y debemos recordar que, en tiempos de los griegos, a Karnak se lo llamaba «el cielo sobre la tierra».

El conjunto de los templos de Tebas recibía el nombre de «la que enumera los lugares» o, según otra traducción, «la que da una cifra a las sedes». La función del templo consiste en determinar el número de cada cosa, es decir, la naturaleza profunda de cada «estado» de la vida. En el templo, el artesano egipcio se convierte en un «hombre de oficio», un ser que comulga con la materia, y de ella desprende su secreta belleza. Conocer el nombre supone adquirir conciencia de las potencialidades todavía no realizadas y favorecer su eclosión. Por eso, el arquitecto Senmut resumía admirablemente la vocación de todos los maestros de obras al declarar: «He tenido acceso a todos los escritos de los profetas; no había nada que yo no supiese de lo que ocurrió desde el inicio». Estas palabras no son fruto de la vanidad, pues en realidad lo que Senmut hace es asumir la responsabilidad de la obra por realizar y, más aún, del proceso interno que conduce a hacer realidad esta obra. Lo mismo que el rey, el maestro de obras se ocupa de «lo que hay después del inicio», es decir, de las potencialidades creativas inscritas desde tiempos inmemoriales

en el destino del hombre. Al respecto podríamos mencionar las barcas solares que solían enterrarse cerca de las pirámides para ofrecer al monarca el medio de viajar por los mundos celestes; a esas barcas se las bautizaba con nombres como «el alma de los dioses» o «la estrella de Egipto». Los nombres de las barcas definían la ciencia simbólica de Egipto como una sorprendente preparación para el viaje del espíritu.

Desde este punto de vista, la arquitectura sagrada supone una manera extremadamente rigurosa de incluir el mundo humano en el mundo divino. En Karnak encontramos tres murallas; la de Amón-Ra-Montu al norte, la de Amón-Ra en el centro, y la de Mut al sur. Además de la simbología de la tríada creadora, esta disposición sugiere tres «grados» que hay que franquear, tres estados de conciencia por realizar. En todos los hombres encontramos esta triple muralla que la civilización céltica celebrará con otras formas y que apela a nuestro más profundo dinamismo: intentar dejar de vivir en la alternancia, no sufrir más las leyes de los contrarios sino cruzar las murallas divinas que protegen el centro del ser.

La filosofía egipcia, aunque no se expresa de manera racional, encierra un auténtico amor a la sabiduría. Evita cuidadosamente caer en la trampa de una mística individualista y pretende ser práctica y encarnada en lo real. Los textos egipcios nos animan a descifrar continuamente el lenguaje divino. El creador es a la vez «el que es» y «el que no es», constituye el punto de arranque de la realidad total del universo, que nosotros consideramos tanto como un conjunto de fenómenos armónicos (lo que es), como la estructura secreta de la vida (lo que todavía no es y lo que nosotros tenemos que «hacer que sea»). Este pensamiento no es simple metafísica sino que también regía la actividad humana, dado que, en el ámbito de la justicia, se debía explicar al visir «lo que es» y «lo que no es». El hombre que acude a un juez egipcio expresa lo que cree que debe defender y, mediante la magia del ri-

to, consigue además expresar las fuerzas latentes de las que aún no había adquirido conciencia.

Es en la lengua egipcia precisamente donde debemos buscar los principios de la simbología. Este proceder es tan importante que no podemos abordarlo en este libro, pues para hacerlo comprensible se requiere una extensa presentación. Tomemos un ejemplo muy concreto: en egipcio, el nombre del dios Anubis puede escribirse *inp* —es decir, un compuesto de tres «raíces-madres», *i+n+p*— o bien, como se explica en el *papyrus Jumilhac* (VI, 6-7), Anubis recibió su nombre de su madre Isis. «Fue pronunciado —completa el papiro— respecto al viento, al agua y al yebel». Esta frase enigmática se explica sin embargo si sabemos que la *i* está simbolizada por una pluma que hace alusión al viento, que la *n* está simbolizada con una línea quebrada que hace alusión al agua, y que la *p* está representada por un cuadrado que hace alusión a la piedra del desierto. Una vez que hemos realizado esta primera descodificación, nos hallamos en presencia de una triple función de Anubis, que rige a la vez el aire, el agua y la piedra, y que regula su energía según el talante propio de sus características divinas.

Cada palabra de la lengua egipcia, como vemos, requeriría un estudio en profundidad para explicar toda su dimensión simbólica. Cada palabra, además, está ligada a un conjunto de palabras, de manera que conseguiríamos poner de manifiesto las raíces creadoras del pensamiento faraónico.

Si Thot es el gran maestro de los jeroglíficos, el faraón es el que los vivifica, igual que el emperador de China tenía la tarea de «rectificar» las denominaciones conservando el valor sagrado del lenguaje. El faraón, pastor de los hombres, es el garante de Maat, al que Serge Sauneron define en términos muy claros: «Maat es el aspecto del mundo que los dioses han elegido, es el orden universal tal como ellos lo establecieron, con sus elementos constitutivos esenciales, como el curso de los astros y la con-

tinuidad de los días, hasta las más humildes de sus manifestaciones: la concordia de los seres vivos, su piedad religiosa; es el equilibrio cósmico y la repetición regular de los fenómenos estacionales; es también el respeto del orden terrestre determinado por los dioses, la verdad y la justicia». (*Los sacerdotes*, pp. 27-28).

Los sabios, que son los depositarios permanentes de Maat, la verdad cósmica, son los jueces. Alrededor del cuello llevan una cadena de oro que los une a la verdad celeste e imprime a su alma una señal de la pureza que los hombres intentan respetar. Como sacerdotes de Maat, los magistrados consideran su trabajo un sacerdocio. Entre sus ornamentos rituales, la figurilla de la diosa Maat actúa como constante recordatorio del origen sagrado de su función (*BSFE* 68, p. 19).

Ya conocemos el caso del visir que voluntariamente castigaba a sus parientes cercanos para que nadie lo acusara de haberles concedido favores ilegales. Su comportamiento es tan culpable como el de quien saca provecho abusivamente de su cargo; el visir no respetaba a Maat, pues impartía castigos injustos en nombre de una idea falsa. El que «va demasiado lejos» traiciona la regla universal tanto como el que «no hace suficiente».

La voluntaria inserción de la civilización egipcia en una estructura cósmica otorga, como no podía ser menos, un lugar preeminente a la astronomía. Esta palabra resulta evidentemente insuficiente, ya que la ciencia celeste de los egipcios incluía a la vez la observación de los fenómenos y una aplicación religiosa y simbólica a partir de dicha observación. El cielo es la diosa Nut que cubre nuestro mundo con su cuerpo; sus piernas están situadas al Oriente y su boca forma el horizonte occidental. Por su gigantesco cuerpo circulan los planetas y el sol, remolcados por doce estrellas infatigables. Este mundo cósmico está fragmentado con puertas que el dios solar atraviesa cada día y cada noche, dibujando así un inmenso círculo energético que los sacerdotes propician a través del culto.

Uno de los puntos esenciales del cielo es lo que Egipto llama *akhet* y que de manera inexacta suele traducirse como «horizonte». En realidad, se trata del «lugar» cósmico donde se establece el contacto entre el infinito y el mundo temporal. Fue en este lugar donde surgió el primer montículo de tierra de la creación.[16] El *akhet* suele presentarse como una «montaña solar», según la excelente expresión de Champollion, como una esfera luminosa del mundo de arriba (*brugsch*). Al hombre que sabe observar se le propone que penetre en esta tierra directamente relacionada con la luz y que atraviese ese lugar abrasado donde reside la presencia divina. Estar en el *akhet* significa una forma de vivir el proceso mediante el cual la luz se engendra a sí misma y resulta perceptible.

Egipto, como en seguida veremos, es una civilización de mirada justa. Ni los griegos ni los romanos se engañaban cuando afirmaban que los egipcios escrutaban el cielo con la máxima perfección posible. Cuando tenía lugar la fundación del templo, el rey, en su condición de astrónomo, plantaba unos piquetes y, en compañía de la diosa Sechat, utilizaba un cordel. Una vez que había clavado en el suelo el jalón, el monarca utilizaba el cordel para trazar la circunferencia de un círculo y así reproducía el símbolo del universo en movimiento y lo encarnaba sobre el suelo.

Según el egiptólogo checo Zaba, la orientación de los edificios no obedecía al azar. Los egipcios conocían la precesión de los equinoccios[17] y sabían localizar el norte verdadero, es decir, la dirección del polo celeste. En todas las épocas, ese polo es sencillamente un punto imaginario situado en el extremo del eje imaginario que atraviesa la Tierra por el polo terrestre. «Una dirección —escribe Zaba— que va de un punto cualquiera de la Tierra hacia el polo celeste abatido sobre el horizonte es, por lo tanto, en todas las épocas, idéntica a la dirección que va desde el mismo punto hacia el polo terrestre proyectado sobre el suelo

horizontal. Una vez localizada esta dirección, se puede abatir un punto de la derecha con ayuda de la plomada. La línea que unirá el punto elegible con el punto abatido de la derecha dirigido hacia el polo celeste constituirá la dirección sur-norte sobre la base horizontal del monumento que haya de erigirse».

«Conozco el movimiento de la bola del sol y de la luna y de las estrellas, cada uno según su lugar», afirma un texto. Por supuesto, se trata de un saber astronómico pero también de una aproximación vital a las leyes que rigen la vida celeste y, por consiguiente, la vida interior de los hombres.

La astronomía sagrada engendra naturalmente una geografía sagrada. Simbólicamente, la Tierra es un gran círculo en cuyo interior hay un anillo formado por las provincias de Egipto, cada una de las cuales constituye la protección en la tierra de una «fracción» del cielo. Bernard Bruyére, en su intento de comprender la estructura de Egipto, observa que la orilla occidental es de naturaleza femenina y maternal; es la «sede», la «morada del dios renacido», mientras que la orilla oriental es masculina y propaga la vida resucitada a través de los ritos de la otra orilla (*Mert Seger* I, pp. 58-59).

Con independencia del interés que pueda tener un estudio analítico de la geografía sagrada del antiguo Egipto, lo cierto es que el aspecto más importante es la correspondencia de los puntos vitales del país con las partes dispersas del cuerpo de Osiris. La cabeza, las manos, los pies, etc., presiden la fundación de numerosas ciudades y definen su naturaleza profunda. Precisamente, la función de las peregrinaciones y de los rituales es recomponer el gran cuerpo disperso y recrear la unidad a través de la multiplicidad. El culto a las reliquias durante la Edad Media obedece al parecer a la misma intención. Viajar, por lo tanto, significa «remembrarse» interiormente reuniendo lo que estaba disperso.

La ciencia consiste en conocer los nombres de todas las partículas vivientes y en obtener el dominio sobre el cielo, la tierra, el día y la noche, las montañas y las aguas, en comprender el lenguaje de los pájaros y de los reptiles. «Verás los peces del abismo, pues una fuerza divina planeará sobre el agua por encima de ellos», se le prometió a Neferkaptah. Los egipcios no se oponen al mundo que los rodea ni dividen su concepción de la realidad en «subjetivo» y en «objetivo», sino que intentan participar en el movimiento vital y en las incesantes transformaciones de la naturaleza.

Los corpus científicos y los tratados didácticos tienen, por lo tanto, menos valor que el «libro de vida», ese libro no escrito cuya descripción nos propone este cuento: «Está en medio del mar de Coptos, dentro de un cofre de hierro; el cofre de hierro contiene un cofre de bronce; el cofre de bronce contiene un cofre de madera de canelero; el cofre de madera de canelero contiene un cofre de marfil y de ébano; el cofre de marfil y de ébano contiene un cofre de plata; el cofre de plata contiene un cofre de oro, y en su interior está el libro. Y hay una legua de serpientes, escorpiones y reptiles alrededor del cofre donde está el libro, y una serpiente inmortal enrollada alrededor del cofre en cuestión». Esta hermosa simbología nos muestra claramente que es preciso pasar de cofre en cofre, de misterio en misterio y de un estado de conciencia a otro para dirigirse hacia el libro y encontrarse con la serpiente, que, según los gnósticos, representa la inteligencia verdadera que se desliza a través de todas las cosas, incluso las más opacas y las más materiales.

De forma natural llegamos entonces a la noción de magia y a las funciones sagradas del mago, plasmada como sigue en un diálogo recogido en el capítulo 99 del *Libro de los muertos*:

—*¿Quién eres, quién viene?*

—*Soy un mago.*

—¿Estás completo?

—Estoy completo.

—¿Estás equipado?

—Estoy equipado.

El mago es el hombre «completo» y «equipado» porque posee plena conciencia de las fuerzas creadoras localizadas en la raíz de la vida, a las que Philippe Derchain define como «un cuerpo de leyes que constituyen un sistema psicológico y filosófico tan práctico y necesario como lo son hoy para nosotros las ciencias exactas». (*Le Papyrus Salt*, 4).

La magia, que se sitúa antes del nacimiento de todos los tiempos y de los fenómenos concretos, es la ciencia más exacta que existe, puesto que se preocupa de favorecer la armonía y de colocar a cada persona en el lugar que le corresponde dentro de la construcción universal. Además, el mago trabaja a partir del símbolo, que no es una imagen poética de la realidad sino su aspecto más secreto. Vivir el símbolo a través de la acción mágica supone vivir lo más real y traducirlo en un rito que servirá de «base de partida» a los demás hombres.

Podemos ilustrar este procedimiento con el ejemplo del viaje iniciático tal como aparece en el *Libro de los muertos*. El hombre abandona la tierra profana y se dirige hacia la necrópolis con la esperanza de descubrir los caminos de la sabiduría. Desde el principio se enfrenta a «enemigos», sus propias insuficiencias internas, y debe rendir cuentas a su conciencia. Gracias a la acción mágica llega a comprender los símbolos que ha encontrado a lo largo de su vida y a dominar los elementos. Cuando alcanza el equilibrio de su «materialidad» gracias al dominio de la tierra, y la plenitud de sus sentimientos gracias al dominio del agua, la claridad de su inteligencia por el del aire, y la irradiación de su espíritu por el del fuego, se reviste con numerosas formas divinas y sube a la barca solar donde se celebra el «juicio» de Osiris.

Su «glorificación», o exaltación de su llama interior, depende de su conformidad con el orden cósmico.

Los «conjuros» mágicos están principalmente destinados a proteger a los viajeros, «equipándolos» con las posibilidades espirituales necesarias para la realización personal. Por eso, gracias a la magia, se «abre el corazón» de los viajeros. El señor de la tierra consagrada, el dios Anubis, situado «a la cabeza de la tienda del dios», practica los actos de purificación que preceden a la divinización del iniciado, a su entrada en la fraternidad de los dioses. Todos los sacerdotes egipcios son por definición *uâb*, un «purificado». Solamente la magia es realmente purificadora, ya que despoja al ser de sus falsos rostros y le ofrece la máscara hierática del dios, tal como se reveló cuando tuvo lugar el nacimiento del mundo.

La magia egipcia tiene la vocación de despertar el fuego, de hacer que surja la llama de la ofrenda que crea un vínculo incorruptible entre el cielo y la tierra. Existe un texto magnífico que celebra la llama en los siguientes términos:

Oh, tú,
la grande,
tú que te vas lejos,
tú que siembras la esmeralda,
la malaquita y la turquesa,
que con ellas haces estrellas:
si tú resplandeces,
yo resplandeceré también,
y así resplandecerá el alimento de los vivos.[18]

El fuego interior del hombre crea sus «estrellas», sus posibilidades de irradiación y de enseñanza que alimentan verdaderamente a la comunidad humana. Durante el ritual de regeneración del rey, en el templo de Soleb, se procedía a la ceremonia de

«encender la lámpara», en la que participaba una enigmática «santa madre», símbolo de la tradición espiritual de Egipto. El propio faraón era una inmensa llama ritual que iluminaba la «doble tierra», a la que ofrecía «vida, salud y fuerza».

El fuego sacralizador se traducía también en la simbología de la ebriedad. Conocemos el pasaje de un himno a Amón donde se dice del dios:

Tú proporcionas la ebriedad,
incluso si no bebemos.

Resulta evidente que se refiere al tema de la *sobrieta ebrietas*, tan apreciado por el esoterismo musulmán, esa ebriedad divina que desvela la verdad del fondo del corazón y descubre los pensamientos más ocultos del alma. La diosa Hator es a la vez alegría y ebriedad sagrada; ofrece a los hombres el vino del conocimiento, semejante a la corriente de la inundación que en la fiesta Uag reanima a los muertos. El vino santificado por la diosa hace que la conciencia pase del torpor al despertar, y el hombre se ve invadido por una corriente de alegría de modo que, de forma mágica, se ha puesto en consonancia con la vida más generosa (*BSFE* 57, pp. 7-18).

La magia, que ahora empezamos a vislumbrar como la ciencia de las fuerzas vitales, se traduce también en objetos simbólicos, y muy especialmente en el sarcófago, que en lengua egipcia se llama «poseedor de la vida». No perdamos nunca de vista que los ritos llamados «funerarios» son ritos del despertar a la vida celeste y no momentos de desesperación. Alrededor del sarcófago existe un campo simbólico que se concreta en amuletos como coronas, el ojo completo, las dos plumas, la escuadra, el nivel, la escalera y el sol que aparece por el horizonte. En esta breve enumeración se pone claramente de relieve que los amuletos son portadores de significados simbólicos y que constituyen otros tantos «instrumentos» útiles para el viaje iniciático.

Las coronas, por ejemplo, ofrecen al iniciado una forma de pensar conforme al dinamismo del cosmos, mientras que la escuadra, a su vez, le enseña a aplicar con justicia las leyes de Maat. Pensemos también en el sorprendente remo del dios Ra, un remo que no se moja al contacto con el agua ni arde en la llama. El remo del sol, que sufre modificaciones al contacto con elementos exteriores, describe el movimiento perfecto que permite a la barca de los dioses superar los obstáculos en este mundo y en el otro.

La magia sagrada está presente en todos los instantes de la vida cotidiana. En el parto, por ejemplo, la futura madre comía miel y un pastel elaborado con sus propias manos. Un texto ritual nos ilustra sobre el significado de esos actos: «Pan de nacimiento fresco. Yo te traigo una emanación del dulce Ojo de Horus». Según Chassinat (*BIFAO* X, pp. 183-193), el ritual del parto podría ser una aplicación derivada de la apertura de la boca, y a la madre se la consideraría muerta y luego resucitada. Además, como matriz comparable a la diosa que gesta a los dioses, efectivamente da a luz a un ser totalmente nuevo, portador de un nuevo Verbo. El parto es una ilustración terrestre del origen abstracto del mundo y resitúa a la familia en un contexto sagrado; en cierto modo, se repite la creación primordial. El recién nacido es el símbolo del primer dios manifestado, y sobre sus frágiles hombros recibe el peso del universo entero que, como hicieron sus predecesores, deberá sacralizar con su pensamiento y su existencia.

El tema del parto nos lleva a abordar la ciencia médica del antiguo Egipto, muy desarrollada en determinados ámbitos. Los egipcios sabían reducir las fracturas y cauterizarlas, probablemente habían descubierto productos como la penicilina y la aureomicina y practicaban con eficacia varios tipos de operaciones quirúrgicas. Las dificultades lexicográficas dificultan un conocimiento exacto de su nivel técnico; no obstante, es posible —y

sin duda más importante— escrutar el «estado mental» de la medicina egipcia. Ésta es una ciencia sagrada, pues los médicos son sacerdotes que han recibido una iniciación y practican regularmente los ritos simbólicos. Fórmulas del tipo «principio del remedio que Ra elaboró para sí» (*papyrus Ebers*) demuestran que los dioses crearon la medicina para garantizar una buena distribución de la energía en toda clase de cuerpos, ya fuesen divinos, humanos o terrestres.

Si para curar un resfriado se encomendaban a «Thot de la gran nariz», no lo hacían por el mero placer de una fácil analogía sino para buscar en la estructura de las fuerzas causales la «pieza» que falta en el cuerpo humano y lo hace defectuoso. «El secreto del médico —afirma el *papyrus Ebers*— es su conocimiento de los movimientos del corazón y su conocimiento del corazón». Aunque sin duda es un problema fisiológico, también tiene una dimensión espiritual, pues la fisiología es la imagen humana de la inmensa red de funciones vitales inscritas en el universo. Existe, por lo demás, una estrecha similitud entre la circulación del agua del Nilo y el sistema sanguíneo. Los canales de riego son los vasos del organismo, y cualquier alteración en el gran cuerpo de la naturaleza repercute en el pequeño cuerpo del hombre. El sacerdote-médico es el maestro de las «circulaciones», que vela por que nada se estanque. Cuida con gran atención las plantas medicinales porque nacen de la madre Tierra y contienen su dinamismo benéfico, aunque, por supuesto, es indispensable conocer la naturaleza de la planta y «dosificar» sus efectos en la balanza de la verdad.

Esta visión de la medicina no puede desvincularse de lo sagrado. El sacerdote egipcio no solamente cura al hombre para liberarlo del dolor, sino también para «reinsuflar» elementos dinámicos a su organismo, de modo que el hombre que sana puede volver a considerar su cuerpo como una totalidad simbólica.

La transición de la enfermedad a la salud es el resultado de una mutación que entra en el campo de la alquimia. Cuando pronunciamos esta palabra, los ambientes egiptológicos sufren un pequeño escalofrío, y de inmediato se piensa en alguna ciencia oculta nacida en períodos de degeneración. Como mucho, todo el mundo coincide en afirmar que esta seudociencia vio la luz en el Egipto grecorromano.

De hecho, el estudio de la alquimia reposa principalmente en una definición. La palabra «alquimia» suele traducirse como transformación de una materia vil en materia noble, y más específicamente en oro. La mayoría de egiptólogos estiman que Egipto no conoció esta técnica. Podríamos presentar argumentos que refutaran lo anterior, pero no es ésta nuestra intención, pues preferimos ceñirnos a otro aspecto de la alquimia, el que la concibe como la transmutación del individuo profano y su divinización. La «doctrina» faraónica es muy clara sobre este último punto.

Recordemos como anécdota que muchos autores de la antigüedad clásica consideraban Egipto como un país de alquimistas, entre los cuales destacaba el visir Imhotep, que era también médico y arquitecto. La misma palabra «alquimia» procedería de una raíz egipcia, *kem*, que significa «negro». Simbólicamente, el sol negruzco y fértil representaría la «materia prima» rica en potencialidades por desarrollar.

El título de gran sacerdote de Ptah, es decir, de «gran maestro de la obra», resulta revelador. La obra de la que era responsable corresponde exactamente a la que tuvo a su cargo el abad de la Edad Media: orientar a los hombres hacia la Luz haciéndolos pasar del estado limitado de su individualidad al estado de comunión con lo universal. Cuando el iniciado se presenta en la necrópolis de Ro-Setau, encuentra ante sí una vía de agua y una vía de tierra separadas por un muro de fuego. No debe tomar rutas secundarias para llegar a ser un «maestro de la obra», que sa-

brá recorrer la vía seca y la vía húmeda, que la alquimia occidental cita con mucha frecuencia.

Si admitimos que una gran parte de la simbología alquímica se fundamenta en el tema del oro, hay en Egipto datos determinantes.[19] El oro, símbolo de lo imperecedero, traduce el esplendor de la vida divina. El oro de los dioses, estrechamente ligado a las funciones solares, también se ilustra en la persona del rey, «montaña de oro que ilumina todo el país». Como materia que constituye la carne de los dioses, el oro irradia en el naos una luz que sólo conocen los que han recreado en sí mismos la luz.

El término egipcio *pâpâ* significa a la vez «lucir» y «traer al mundo». Es precisamente en la «morada del oro» donde los artesanos traen al mundo las estatuas vivientes y las «cargan» de un resplandor creador. La misma sala del sarcófago es una «morada del oro» porque en ella se practican ritos de resurrección. «Tú renuevas la vida —le dice Isis al dios escarabajo Kheper— por medio del oro que sale de tus miembros». Kheper reina sobre las transformaciones indispensables de la conciencia a lo largo de la vida humana, y parece claramente que el oro es el sustrato permanente de las transmutaciones y que incluso es su agente.

«Por el Horus de Oriente el desierto produjo la plata y el oro», proclama un papiro de Bulaq. El Horus de Oriente era uno de los símbolos más destacados del hombre que se realiza a plena luz, y vemos que la ofrenda del oro corresponde al nacimiento más puro de la luz creadora.

El proceso de «putrefacción» alquímica, un momento capital en que los elementos naturales se disocian antes de su renacimiento, se puede comparar al dios egipcio Khonsu. Amón, «el oculto», renace con el nombre de Khonsu gracias a la «corrupción» de otros seres; él es el eterno anciano que vuelve a ser eternamente joven, el estado antiguo de la materia rejuvenecida que descubrimos en numerosos grabados alquímicos.

En cuanto a la multiplicación alquímica, o expansión de la Unidad a través de las innumerables formas manifestadas, la encontramos registrada en la teología egipcia más conocida. La divinidad única, en efecto, se revela con actos de los que nacen formas divinas masculinas y femeninas. Así se multiplican las formas del ser que carece de forma y los nombres del Uno que carece de nombre. Dios es, por otra parte, «el que multiplica sus nombres» (ASAE IX, pp. 64-69).

Más sorprendente todavía resulta el texto que relata la creación de Tebas, la ciudad de Amón:

Dios la hizo,
Él la creó,
Él la coció con la llama de su Ojo
en las tierras a orillas del agua.
Él le concede el don
de gozar del calor del uraeus,
grande de llama.

Esta creación alquímica de la ciudad santa practicada por el Ojo y el fuego no puede disociarse de los dos grandes movimientos característicos de la espiritualidad tradicional: la trascendencia, o aspiración del hombre a Dios, y la inmanencia, o encarnación de lo divino que se ha hecho perceptible al hombre. Esta teoría la resumirán los alquimistas como *solve y coagula* que hay que practicar juntas y en el mismo instante.

La alquimia faraónica nos parece más viva cuando la describimos a partir de la simbología general, en lugar de hacerlo en función de técnicas materiales desaparecidas o hipotéticas. Una vez más, observamos que esta ciencia sagrada, como las otras, impregna la vida cotidiana del hombre egipcio. La alquimia, efectivamente, utiliza los dos alimentos más comunes, el pan y la cerveza, como dos componentes simbólicos de base. Sabemos

que Zósimo de Panópolis, alquimista alejandrino del siglo IV, utilizaba la hermosa cebada clara en la fabricación de la Gran Obra, la cebada que servía a la vez de alimento material y alimento espiritual. Elemento sólido y elemento líquido, ofrecen dos caminos complementarios análogos a la «casa de la llama» y a la «casa del agua» que delimitan el camino hacia el vaso misterioso donde están contenidos los «humores» del dios. Este vaso, al que Paul Barguet ha comparado justamente con el Santo Grial medieval, sirve de refugio a la linfa divina, el elemento más sutil del cuerpo del universo y del cuerpo humano.

En cualquier caso, todas las formas científicas que hemos mencionado tienden al conocimiento de lo «sutil», de lo «impalpable» y de lo que nosotros llamamos lo «irracional». La realidad no está sujeta a la lógica humana, por lo que es normal que el pensamiento de los antiguos egipcios no se sujete a un estricto racionalismo. Egipto reconocía la perpetua movilidad de la vida, y por eso creó «ciencias» capaces de registrar esta dinámica.

Además, todos los aspectos de la naturaleza están íntimamente ligados entre sí por la espina dorsal de los símbolos. «Para los pueblos cuya existencia está profundamente vinculada a los propios cambios del universo, la vida de todos los días, incluso la más común y necesaria, reviste un sentido profundo, cósmico», escribe François Daumas. (*La Vie dans l'Égypte ancienne*, p. 17). En cada momento del ciclo agrícola, por ejemplo, está presente lo divino consagrando el trabajo del campesino; el campo es el cuerpo, y el hombre que conoce la naturaleza profunda del campo conoce la sabiduría de la tierra. Los agricultores participan directamente en los misterios más elevados, puesto que la pasión de Osiris es comparable a la aventura del grano muerto y resucitado; una idea que recuperarán los misterios de Eleusis y también las parábolas cristianas. El campo así concebido representa al conjunto de las potencias de la materia; es receptáculo de lo

sagrado, y el acto de cultivar la tierra se convierte en el cultivo de uno mismo.

Cuando se introduce la semilla en la tierra se está procediendo a un entierro ritual. La semilla, muerta en apariencia, dará la vida y todos pueden reconocer ahí la acción de Osiris, que nos incita a un renacimiento interior a partir de nuestra muerte cotidiana. Si el artesano, el magistrado o el médico son «tipos» simbólicos del iniciado, lo mismo cabe decir del labriego, como ilustra este diálogo (*Ldm*, capítulo 189):

—*Trabajaré mis campos* —*afirma el iniciado*.

—*¿Quién te los arará?* —*pregunta un dios*.

—*Será el dios más importante del cielo y de la tierra; llevarán* [para mí] *la carreta con el toro Apis, que preside a Sais, y cosecharán para mí con Set, señor del cielo del norte*.

La labranza celeste vuelve a aparecer en otro pasaje del *Libro de los muertos* (cap. 99): «El que conoce esta fórmula podrá salir al campo de chufas; le daremos pastel, cántaro de cerveza y pan del altar del gran dios, y un campo de una hectárea de cebada y trigo; y serán los servidores de Horus los que los cosecharán; podrá consumir la cebada y el trigo y podrá frotarse con ellos las carnes, y sus miembros serán los de esos dioses».

La agricultura, un modo de divinización, se completa con la domesticación de los animales. El rey en persona dirige esta actividad; en efecto, domesticar a los animales salvajes cazados equivale a devolver al orden lo que se hallaba en estado caótico e informe. El instinto animal, una vez disperso, se convierte en fuente de energía.

El conjunto de las disciplinas científicas queda unificado por el «calendario» de las fiestas y los rituales celebrados a escala de la comunidad egipcia. Durante la fiesta, las divinidades salen del templo y se manifiestan a todos. Cada hombre ocupa su lugar en el orden mantenido por el rey, y ejerce su función «científica»

para incrementar el potencial de conciencia. De ahí se desprende que la educación, concebida como transmisión de una ciencia del espíritu, es una disciplina rigurosa.

La educación sagrada, que es una preparación para la vida del espíritu, fue formulada minuciosamente por el gran visir Ptahhotep, del que más adelante ofreceremos algunas máximas. «Un hijo obediente —escribe— es un servidor de Dios». Esta obediencia no es una sumisión ciega sino un reconocimiento de la realidad que crea el mundo. Para alcanzar una buena condición, el hijo obediente deberá escapar al mal por excelencia, al vicio incurable de la avidez unida a la avaricia. El hombre que aspira a preservar para sí mismo su experiencia interior y el que intenta robar la experiencia del prójimo para su propio y exclusivo beneficio están condenados por igual a la más dolorosa ignorancia.

Esta clase de personajes son fatalmente apasionados y pendencieros. ¿Cómo doblegar al que «habla mal», esto es, al polemista? No concibiendo pasión contra él ni oponiéndose a sus críticas. Su error se revelará por sí mismo, y se dirá de él que es incapaz de percibir las leyes divinas.

Sobre todo, nos pide Ptahhotep, «no digas una vez una cosa y luego otra; no confundas una cosa con otra». El conocimiento rehúye al aficionado y al impreciso; reclama de nuestra mente una atención constante y un gran rigor en nuestro camino espiritual. Por ese motivo, «El que habla en el consejo debe ser un artista; la palabra es más difícil que cualquier otro trabajo».

Reconocemos en estas palabras la primacía del Verbo creador propio del hombre entendido. La ciencia del antiguo Egipto es ante todo conciencia de las realidades espirituales, transcritas luego en ciertas técnicas, y se sustenta en la manifestación de la Palabra que nombra las cosas y los seres. Los jeroglíficos registraron el Verbo en sus múltiples aspectos y conforman el aspecto

esencial de todo método científico, pues ofrecen al estudioso los principios fundamentales de la realidad.

CAPÍTULO VIII
El señor de la eternidad

Que puedas ir hacia la escalera del Grande, [var: la gran escalera]

que puedas ir a la gran ciudad,

que puedas generar tu calor sobre la tierra,

que puedas convertirte en Osiris.

(*CT* I, 12 a. C.)

«Salud, Osiris, señor de la eternidad, rey de los dioses, de los numerosos nombres, de las transmutaciones [Kheperu] sagradas, de las formas secretas de los templos».

Con cinco calificativos breves y precisos queda definido el campo simbólico del más célebre dios egipcio, Osiris. La estela del Louvre núm. C 286, con fecha de la XVIII dinastía, nos proporciona estas pistas. Basándonos en este completo documento intentaremos esclarecer algunas de las funciones de Osiris.[20]

En primer lugar, ¿cómo podemos justificar la «celebridad» de Osiris, un nombre familiar incluso para quienes lo ignoran todo sobre Egipto? La respuesta parece ser a la vez externa e interna a la civilización faraónica. Interna, porque la palabra «Osiris» ha adquirido a lo largo del tiempo un valor global que se aplica al hombre divinizado, al que se llamaba «Osiris tal», de modo que cualquier hombre podía convertirse en Osiris en la medida que superaba los ritos de purificación y de renacimiento. El Osiris esencial, sin embargo, es el rey en persona, en cuanto se presenta como su propio Padre; él fue el primero en trazar el camino de

Osiris, que es al mismo tiempo un ascenso a los cielos y un descenso a los infiernos. A menudo podemos leer, de la pluma de algunos egiptólogos, que la iniciación osiríaca del faraón se «democratizó» durante el Imperio medio, de manera que todos los egipcios y no sólo el rey resultasen beneficiarios de ella. Esta interpretación no parece demasiado «modernista», pues somete los grandes principios religiosos a circunstancias políticas a las cuales nunca estuvieron sometidos de manera tan simplista. Aunque hoy día no es posible dar una explicación totalmente satisfactoria de esta «transferencia» de ritos de Osiris, sí es cierto, no obstante, que es el rey el que se identifica eternamente con la divinidad, incluso a través del hombre individual. A nuestro entender, el Osiris rey significa la realización espiritual del individuo egipcio, que así puede participar de la grandeza desplegada en la teología faraónica del Imperio antiguo. Mejor que de una «transferencia» podríamos hablar de una participación más claramente expresada en la aventura de Osiris.

Sea como fuere, Osiris reviste para los egipcios un valor fundamental, ya que asume la función de juez divino ante la balanza de la Verdad. Frente a él, el hombre interior se revela por completo y relaciona su acción personal con la acción universal. Para el pueblo, Osiris es el «dios bueno» que permite atravesar las barreras de lo desconocido y garantizar un destino póstumo de acuerdo con los méritos personales de cada individuo y con su carácter moral. Osiris recibe un potencial creciente de afectividad y de esperanza, que devuelve a los hombres en forma de consuelo. Este aspecto del dios es sin duda el menos profundo, y en las épocas turbias de la civilización egipcia se exageró hasta enmascarar las funciones creadoras esenciales de las demás divinidades y del propio Osiris. Así llegamos a las repercusiones que son, de alguna manera, externas a Egipto; Osiris, al convertirse en el bien, el bueno, el dios sensible a los sufrimientos humanos, acabó por oponerse al mal y a las tinieblas. Notemos, de paso,

que esta oposición nunca fue un aspecto auténtico del pensamiento egipcio. Más bien se trata de una deformación resultado de los «excesos» afectivos de la religión osiríaca decadente que se infiltró a continuación, bajo formas más o menos evidentes, en determinado cristianismo. De todas las divinidades egipcias, Osiris parece la más accesible al hombre occidental moderno, puesto que en él encuentra una sensibilidad, una voluntad que tiende hacia el bien y lo justo, la noción de recompensa y de falta que el judeocristianismo desarrolló al máximo, con lo que elevó una barrera casi infranqueable entre las religiones cristianas y las religiones del mundo antiguo. No debemos lamentar este desvío del sentido profundo de Osiris, puesto que precisamente es el modo de derribar la barrera y de tender un puente entre nuestra mentalidad y la espiritualidad egipcia; intentemos sencillamente olvidar al Osiris sentimental e introducirnos en la inteligencia del Osiris divino.

Osiris divino es señor de la eternidad y rey de los dioses. Es dueño de la clave de una plenitud que une la conciencia de lo intemporal y la vida en realeza; al ser «el alma de Ra», es decir, la fuerza de manifestación de la Luz, prolonga hacia el mundo de los hombres la realidad divina donde todo es transformación permanente. Los seres humanos están habituados a formas aparentemente fijas que pueden definir; el buey posee esta y aquella característica, el papiro tal otra, etc. Algunos creen que la piedra es inerte, otros constatan la existencia de plantas cuyo lento crecimiento no son capaces de ver. En resumen, los movimientos internos de todos los seres y todas las cosas están hasta tal punto diluidos en el tiempo que no resulta fácil conocerlos. En el universo de los dioses, en cambio, la ley de los *kheperu*, de las transformaciones, se muestra a plena luz. Osiris, cuyos *kheperu* son sagrados, nos introduce precisamente en esta red de intercambios energéticos donde los dioses comulgan entre sí a través de sus nombres (sus esencias). Desde nuestro punto de vista, éste es un

aspecto esencial de la religión de Osiris: ofrecer al hombre el sentido de las incesantes metamorfosis que se producen en la naturaleza, como reflejo de las transmutaciones que tienen lugar en el cielo de los dioses.

Después de enumerar varias ciudades santas relacionadas con Osiris, la estela nos ofrece un admirable texto sobre la naturaleza del dios:

Primordial de las dos tierras en comunión,
alimento, sustancia ante la enéada,
espíritu radiante bien armonizado entre los espíritus radiantes,
por él el océano de energía primordial extrae su agua,
por él el viento del norte va hacia el sur,
por su nariz el cielo lleva el aire al mundo
para que su corazón conciencia conozca la plenitud.
Las plantas crecen gracias a su corazón conciencia,
la tierra resplandeciente da nacimiento, por él, al alimento,
el cielo superior y las estrellas obedecen,
las grandes puertas se abren para él.
El señor de los movimientos de alegría en el cielo del sur,
el venerado en el cielo del norte,
los indestructibles están bajo su autoridad,
los infatigables son sus moradas.

Éste es probablemente el ejemplo característico de texto egipcio acabado en su concepción y en su redacción, aparentemente muy claro y sin embargo muy enigmático debido a la expresión directa y concisa de los símbolos utilizados. Si somos intelectualmente honrados, reconoceremos que estas frases no entrañan ninguna dificultad insuperable para nuestra razón occidental del siglo XX, aunque de ellas se desprende una sensación extraña, como si algo importante nos pasara desapercibido. No será una dis-

cusión filosófica ni una discusión histórica lo que nos proporcione una aclaración sustancial sobre el significado del texto. Nosotros nos sentimos naturalmente inclinados a colocarnos en la posición del propio teólogo egipcio y a meditar sobre la naturaleza de Osiris tal como se vislumbra a través del desarrollo simbólico de la estela. Se trata, es cierto, de un método inductivo, pero ¿acaso existe algún otro que nos permita participar en la actitud espiritual del antiguo redactor? ¿Deseaba éste imponer un dogma que se debía «aprender de memoria» o bien, a través de las imágenes, quería incitarnos a descubrir dentro de nosotros mismos la función de Osiris? Para el que se acerca al pensamiento egipcio con amor y con respeto queda excluida la vía del dogmatismo literal; parece más adecuado buscar una comprensión que no pretenda ni demostrar ni convencer y, sobre todo, más «transformadora», para retomar la idea clave del culto de Osiris.

«Primordial de las dos tierras en comunión»: a Osiris se lo define como el tercer término original que hace comulgar cualquier dualidad con el Uno. Señalemos de paso que la estructura filosófica moderna tesis + antítesis = síntesis es absolutamente extraña a la mentalidad de los antiguos egipcios. Para ellos, la «síntesis», el elemento global, es lo que se coloca delante de todo. De él proceden las sustancias nutritivas que necesitan los «espíritus resplandecientes» para preservar su luz interior. El poder de Osiris se explica por su «contacto» directo con la energía primordial, cuya «agua» —es decir, la vibración— mantiene la vida del dios. Estamos ante un Osiris cósmico que no es simplemente un «dios de la vegetación» sino el principio creador que provoca que la vegetación crezca y perdure. El aire y el viento, por mediación del cuerpo simbólico de Osiris, continúan animando la naturaleza y le procuran un equilibrio que no debemos considerar gratuito, pues su objetivo es aportar la plenitud al corazón conciencia de Osiris. Posiblemente no exista ninguna expresión más contundente en egipcio antiguo para designar la sabiduría cons-

ciente, que de ninguna manera es una sabiduría austera y fría, sino un sentimiento de cálida plenitud, la impresión de poseer el alma cargada de experiencias cumplidas con la mayor pureza. La palabra *hotep*, que también se aplica a la puesta del sol cuando despliega sus mil colores sobre el Nilo, posee el valor de algo vivido disociado del conocimiento. Que la naturaleza entera celebre la gloria de Osiris, que las puertas del universo se abran ante él, que las estrellas indestructibles y los planetas infatigables sean sus fieles servidores no resulta sorprendente puesto que Osiris es «señor de los movimientos de alegría».

En cierta manera, él rige esta alegría universal que se manifiesta a través del desplazamiento y el crecimiento de los cuerpos celestes. Descubrimos entonces que el dios no es un banal «consolador» que está pendiente de las miserias humanas que no le atañen, sino que desencadena una alegría de carácter intemporal, de manera que el hombre realizado, como el rey, se convierte a su vez en estrella indestructible.

Éstas son las muy elementales reflexiones que nos sugiere el texto, que a continuación pasa a describir las características del reino de Osiris, que ha descendido sobre la tierra. Quien espere una exposición de acontecimientos históricos o el análisis psicológico de una gran figura debería saber que el antiguo Egipto no considera la historia o la psicología como ciencias sagradas, y que por consiguiente no servirán de base para la redacción de un texto importante.

¿Qué debemos entender entonces…? Que Osiris desempeña fielmente sus deberes hacia su padre Geb, que establece firmemente la armonía universal en todo el país, que derrota a sus enemigos, que se levanta como un astro sobre el trono de Egipto, que es amado por las dos enéadas. Aquí vemos expuesto el modelo simbólico de la realeza, que se perpetuará a través de todos los faraones entronizados ritualmente. Osiris no es un individuo con una biografía y rasgos de carácter. Se nos dice que su

corona separó el cielo en dos partes, fraternizando con las estrellas. ¿Qué mejor manera de mostrar que el origen de la savia de Osiris no es humano, introduciendo así en todos los hombres una parcela de eternidad de la que deberán rendir cuentas ante la balanza de la Verdad?

El texto de la estela resulta luego bastante parco acerca del asesinato de Osiris y de la búsqueda de las partes de su cuerpo desmembrado. Averiguamos sencillamente que Isis consigue reconstruir al hombre primordial por virtud de su «palabra que no desfallece», que aparta cualquier falta de armonía. La que busca sin descanso, la encarnación del espíritu resplandeciente, cubre el cadáver con sus alas y le devuelve la vida. Esta unión de la esposa viva y el esposo difunto alcanza una extraordinaria dimensión, en la que desaparece la frontera artificial entre lo que los hombres llaman «vida» y «muerte». Cuando nace Horus, hijo de la pareja divina, un nuevo rey en el que se hallan ligadas vida y muerte dirigirá los destinos de Egipto. Ese «maestro de los dos señores», al que el Maestro universal de la enéada reconoce como monarca legítimo, acoge bajo su autoridad el cielo y la tierra. Por lo tanto, donará el «árbol de la vida» a las tres «castas» de Egipto, los *rekhyt*, los *paty* los *henmmemet*, palabras de difícil traducción, aunque podamos identificar las últimas como fieles de la Luz. El texto continúa:

Todos los hombres conocen la felicidad,

sus corazones están jubilosos,

sus pensamientos alegres.

Todos veneran sus posibilidades de transformación hasta la perfección.

¡Cuán dulce es su amor en nosotros!

Sus gracias envuelven los corazones,

grande es su amor en todos los pechos.

Los caminos están abiertos y la alegría estalla con la intervención de Osiris. Durante su reinado, que se reanuda con el ascen-

so al trono de cada faraón, la tierra está en paz. El hombre interior deja de inculparse por imaginarios pecados, pues cotidianamente sopesa en la balanza de Maat su acción y su pensamiento. El Osiris egipcio no es solamente un «buen dios» que satisface la sensibilidad humana; es, en primer lugar, energía cósmica que se manifiesta a través de la energía natural en que cada individuo, según la intensidad de su Ojo, puede descubrir las leyes de la sabiduría.

CAPÍTULO IX
La extraña aventura de Sinuhé

> Mi estatua estaba bañada en oro, con una falda de oro fino: fue su majestad quien ordenó erigirla. Por ningún hombre común se ha hecho tanto como por mí. Y yo fui objeto de los favores reales hasta que llegó el día del tránsito.
>
> (Trad. al francés G. Lefebvre).

Como demostró el orientalista Heinrich Zimmer con arte incomparable, los cuentos de todas las naciones antiguas ponen en circulación valores simbólicos que se hallan relacionados entre sí por una misteriosa red de interferencias.[21] En este tipo de literatura sagrada, las maravillas de la imaginación se alían a la profundidad del pensamiento, que se expresa con una gran libertad estilística.

Los cuentos del antiguo Egipto ocupan un lugar capital dentro de este universo; creemos que es útil recordar uno de ellos para ilustrar algunos de los aspectos más sobresalientes del pensamiento egipcio. Hemos elegido la aventura de Sinuhé, cuyo nombre significa «hijo del sicómoro», el magnífico árbol donde algunas divinidades instalaron su morada.

Aparentemente se trata de una historia bastante bien compuesta que narra el exilio de un dignatario de la corte, sus desventuras en el extranjero y su retorno al país natal. Al leer las traducciones usuales, sin embargo, el lector experimenta una curiosa impresión, pues, aunque los acontecimientos se encadenan

de manera bastante fluida, se tiene la impresión de que algunos episodios merecerían explicaciones complementarias. De hecho, la atmósfera simbólica del cuento despierta en nosotros variados ecos y expone ideas-fuerza que nos invitan a ir «más allá».

Releamos juntos, por lo tanto, el cuento de Sinuhé para conocer directamente su extraño peregrinaje, que paulatinamente se convertirá también en el nuestro.

En el año 30 del reinado de Amenemhat I, nos cuenta Sinuhé, «conocido verdadero del rey», en el tercer mes de la estación de la inundación, el séptimo día, el rey de Egipto subió al cielo y se unió al disco.

Una mentalidad reticente a lo sagrado sacará la conclusión trivial de que el faraón acaba de morir. En el antiguo Egipto, la muerte es una especie de «idea falsa», y el cuentista respeta esa tradición al explicar que «la carne del dios se mezcla con lo que lo crea». El rey, dios viviente, se une al principio que lo engendra. «Muerte» es verdaderamente un término inexacto para designar esta comunión cósmica en que la esencia del faraón recupera la unidad primordial de la que surgió.

El rey Amenemhat, por lo tanto, ha abandonado la tierra egipcia y su cuerpo individual se desvanece para dar lugar a la comunión de su espíritu con el espíritu.

En el palacio reina un profundo silencio. La doble gran puerta está cerrada; el pueblo manifiesta su ansiedad. El trono real vacante compromete el equilibrio del país. ¿Quién, además del faraón, podría orientar los pensamientos hacia la justicia? ¿Quién podría mantener el «flujo» entre el cielo y la tierra?

«La corte tiene la cabeza sobre las rodillas», nadie sabe qué hacer. Puede que un instante más tarde se hunda todo; el reino de Egipto, privado de su cabeza, ya sólo será un amasijo de ruinas.

Por suerte, un mensajero ha alertado de la situación al príncipe heredero, Sesostris, que en ese momento libra combate en Li-

bia. En cuanto Sesostris conoce la trágica noticia, «el halcón emprende el vuelo». Al rey se lo identifica con el Horus del universo y, como él, actúa en el instante y de un salto supera el obstáculo del espacio y el tiempo.

Es entonces, en este momento de incertidumbre, cuando irrumpe en escena el héroe del cuento, Sinuhé. Encontrándose allí «por casualidad», oye una llamada dirigida a uno de los hijos reales. «Mi corazón se extravió —dice—, mis brazos se abrieron mientras un temblor se abatía sobre todos mis miembros». Azarado, de un brinco se esconde entre dos matorrales.

Si recordamos los análisis que hizo Otto sobre el «advenimiento» de lo sagrado en el hombre, reconoceremos aquí la descripción de un «impacto» de conciencia; Sinuhé accede brutalmente a una forma de realidad inesperada, a un «espacio» interior insólito.

El cuento nos ofrece la explicación de esta metamorfosis: Sinuhé acaba de enterarse del mayor escándalo imaginable. Unos facciosos pretenden quebrar el linaje real legítimo e introducir un eslabón defectuoso en la cadena de los faraones. En resumen, están fomentando un complot para destituir al sucesor designado del faraón difunto.

El hombre real que dormita en Sinuhé, como en cualquier ser humano, se siente agredido. El concepto del universo tal como lo magnifica el imperio faraónico corre peligro; y no se trata de una vulgar lucha dinástica sino de una empresa sacrílega que entraña el riesgo de una pérdida irreparable para el espíritu.

Ante tan increíble peligro, Sinuhé se siente inerme. No es capaz de enfrentarse en solitario a la usurpación ni de extraer de sí mismo las fuerzas necesarias para el combate, por lo que se refugia en una solución poco gloriosa: la huida. Regresar a la corte, piensa Sinuhé, sin duda lo llevará a la muerte. Allí seguramente

están a punto de estallar los disturbios, y ya debe de haber estallado la tormenta.

Sinuhé, que se siente totalmente ligado a la espiritualidad tradicional, se ve obligado a exiliarse. Decide emprender un largo viaje hacia lo desconocido, un peregrinaje hacia una verdad que huye delante de sus ojos.

El mundo ordenado se difumina, la jerarquía de valores vacila. Para reconquistar la armonía perdida, Sinuhé va a hacer frente a una serie de pruebas que tal vez hagan de él un hombre nuevo.

«Crucé el Maaty», nos dice. El término Maaty designa una extensión de agua, probablemente el lago Mariut. Ahora bien, la perspectiva del cuento no es solamente geográfica: Sinuhé supera la prueba del agua impregnándose de Maat, la justicia universal. El viajero desamparado «descubre» una sustancia cósmica que le permite luego llegar a la isla de Snefru, un lugar donde aprende a perfeccionarse siguiendo la vía de las transformaciones. El vocablo *snfr* alude a una profunda mutación que capacita al ser o a la cosa a los que concierne para orientarse por el camino de la perfección. La isla de Snefru corresponde al primer «momento» importante del viaje de Sinuhé; en él se han depositado los gérmenes de la verdad y de la armonía, gérmenes que Sinuhé deberá llevar a su perfecta granazón.

«Encontré a un hombre que se hallaba de pie al principio del camino —declara Sinuhé—. No mostró respeto».

Esta enigmática mención es seguramente una de las claves fundamentales del cuento. Además, le sigue una breve frase que algunos traducen como «yo, que tenía miedo de él» y otros por «él tuvo miedo». Por otra parte, el verbo ter, que habitualmente se traduce como «me mostró respeto» o «me saludó con deferencia», es un término relevante del vocabulario religioso. En las enseñanzas de Merikare, por ejemplo, debe traducirse por «adorar a Dios».

En el camino del exilio, a la vuelta de la aventura, un desconocido venera a Sinuhé. No al individuo mortal que ha elegido morar en el cuerpo del viajero, sino a la parcela de inmortalidad y sabiduría que fue depositada en Sinuhé después de que descubriera el lago de la verdad y la isla del «perfeccionamiento».

En muchos cuentos, tanto de Oriente como de Occidente, aparece ese misterioso personaje cuya misión es revelarle al viajero su realidad. Es una emanación directa de lo sagrado, el iniciador por excelencia, y provoca un temor saludable en el alma de su interlocutor; el susto de Sinuhé no es sólo una «reacción» afectiva sino también un impulso extraordinario hacia un objetivo todavía inconsciente: recuperar su condición de egipcio, es decir, de hombre que vive en conformidad con una tradición espiritual que constituye su principal razón de ser.

Después de este encuentro con el iniciador, cuyo nombre no llega a conocerse, Sinuhé llega a la ciudad de Negau y cruza el Nilo en una chalana sin timón. El viento del oeste guiará la embarcación; Sinuhé, como haría un adepto del Tao, se «deja llevar», se abandona al «curso de las cosas» sin oponerle su propia voluntad.

Por eso pasa al este de la cantera de piedras que se halla por encima de la «Señora de la Montaña Roja». Esta breve mención a uno de los materiales con que se construyen los templos demuestra, al parecer, que Sinuhé el viajero descubre en sí mismo la «materia prima» indispensable para edificar su santuario interior.

Todo está en él: el espíritu de verdad, la posibilidad de perfección y la capacidad de crearse según sus directrices divinas. Hator, «Señora de la Montaña Roja», es el principio que favorece la coexistencia en armonía de estas diversas cualidades grabándolas en la conciencia de Sinuhé. Ahora el viajero está preparado para enfrentarse al mundo de la multiplicidad y a los más diversos combates.

Sinuhé «da camino a sus pies» y, después de evitar una fortaleza, de pronto siente mucha sed. Una necesidad que se convierte en drama: «Tenía la garganta seca. Es el sabor de la muerte, me digo. Elevé mi corazón, tiré junta [= reuní] mi carne, oí la voz-mugido de un rebaño, y vi a algunos *setiu* [beduinos].»

Sinuhé toca el fondo de su soledad y afronta la última prueba con la sensibilidad todavía exacerbada. Muere a una apariencia de sí mismo, precisamente porque tiene «sed» de algo distinto, sed de una certeza cuya revelación exige el sufrimiento.

Un jefe beduino acoge a Sinuhé tras esta decisiva prueba. Un hombre ajeno a Egipto, por consiguiente, un nómada que no forma parte del orden social. Sinuhé aprende a vivir con «el otro», con el hombre de un mundo móvil que lo obliga a separarse de su pasado y de unas actitudes y posturas que había asumido con demasiada facilidad.

«Una tierra me dio a otra tierra», nos confía Sinuhé, resumiendo así sus múltiples experiencias, hasta el encuentro con un tal Amunenshi, príncipe del Retenu superior. «Serás feliz conmigo —le dice—; oirás la palabra de Egipto». Y es que, efectivamente, algunos egipcios rodean al príncipe, y todos elogian a Sinuhé. Pero Amunenshi plantea una delicada pregunta: ¿A qué se debe la presencia de Sinuhé en este lugar? ¿Se han producido acontecimientos graves en la corte del faraón? ¿Qué significa este exilio?

Sinuhé se siente incómodo. Confiesa que el rey ha muerto, que nadie podía prever cómo evolucionaría la situación. «Luego —declara— dije como mentira: yo regresaba de una expedición de la tierra de los *timihiu* cuando me informaron. Mi corazón conciencia estaba tembloroso; mi corazón había abandonado mi cuerpo, y me llevó por el camino de las llanuras desérticas. No me incordiaron ni me escupieron en el rostro. No he escuchado ningún discurso malvado. No se ha oído mi nombre de boca del

heraldo. No conozco al que me ha traído a estas tierras. Es como un designio [o "algo que nos hace conocedores"] de Dios».

Con gran aplomo, Sinuhé guarda silencio sobre su huida y afirma que su fama no ha sufrido mella en Egipto. En la creencia de estar mintiendo, atribuye a Dios su aventura. En realidad, esta declaración «mentirosa» refleja muy bien la verdad, una verdad que Sinuhé no es capaz de percibir aún en toda su dimensión. Se presenta al príncipe extranjero como una especie de embajador extraordinario perfectamente informado de los asuntos internos de su país; explica a su interlocutor que el sucesor del antiguo faraón es un dios viviente, un maestro de sabiduría que puede ofrecer consejos y órdenes excelentes. Al apartarse así de su propia persona, Sinuhé expone los grandes principios de la teología faraónica. El faraón es «el señor del encanto», en el sentido mágico de la palabra; conquistador «desde el huevo», «el único del don de Dios», «el que multiplica a los nacidos con él».

De una mentira deliberada pasamos así a la enumeración de las verdades simbólicas fundamentales. Sinuhé es capaz de hablar del rey porque lleva la realeza en sí mismo.

El príncipe extranjero, impresionado por la elocuencia del viajero, le ofrece a su hija en matrimonio y le concede la magnífica tierra de Iaa, fecunda en viñas, higos, miel y muchas otras riquezas. Con el disfrute de este paraíso, Sinuhé se convierte en jefe de una de las tribus más importantes del país.

Transcurren largos años. Después de lo desconocido llegan la dicha y la fortuna. Los hijos del exiliado se convierten a su vez en jefes de tribus; todos los viajeros acuden a rendir homenaje a Sinuhé y hacen un alto en sus tierras. La holgura, sin embargo, no ha reducido a Sinuhé a la esterilidad espiritual. «Doy agua al sediento —proclama—, devuelvo al extraviado a su camino y salvo al que ha sufrido despojo».

El viajero ha encontrado un punto estable. Su «deambular» ha llegado a su fin; ahora es un «centro» y en torno a él se reúnen los «extranjeros». En realidad, es la suya una estabilidad muy relativa; Sinuhé ayuda a sus huéspedes a luchar contra el adversario, aconseja a sus ejércitos y favorece la victoria, pero sigue siendo el egipcio, el hombre procedente de otro lugar. En tales circunstancias, el riesgo de fracasar es enorme; las «parcelas» de sabiduría y verdad conseguidas a lo largo de las pruebas relatadas al inicio del cuento pronto quedarán destruidas por un entorpecimiento que conduce a Sinuhé a la nada. Nunca podrá renegar del «carácter» egipcio, nunca se convertirá en beduino. Su éxito material, que deslumbra a todo el mundo, entraña una situación falsa que fatalmente habrá de conducir a la ruina o a una nueva prueba, más difícil que las anteriores.

Aparece entonces una especie de Goliat firmemente decidido a matar a Sinuhé. «Llegó un poderoso de Retenu —relata el egipcio— y me provocó dentro de mi tienda. Es un campeón que no tiene par».

Sinuhé siente sorpresa. No conoce a este hombre, nunca le abrió su puerta ni derribó sus muros. En su opinión, el provocador es un «corazón enfermo» corroído por los celos.

En vista de la situación, Sinuhé decide luchar. Por la noche prepara el arco y la espada y se ejercita lanzando flechas. Saca brillo a sus armas y durante la noche vela como un caballero antes del combate con el enemigo por excelencia: él mismo. Quizá sorprenda nuestra interpretación, pero, según la simbología general de los cuentos, es posible que ese «poderoso de Retenu» sea en realidad el conjunto de los defectos de Sinuhé, la proyección de sus dramas internos escrupulosamente encubiertos por la momentánea prosperidad material.

Cuando la tierra se iluminó, el enemigo ya estaba preparado. Su pueblo estaba presente. Todos los corazones vibran enardeci-

dos a favor de Sinuhé y temen por él. Está claro que el combate es desigual.

El enemigo lo ataca por el costado, blande su escudo y lanza sus venablos. Pero Sinuhé es veloz y esquiva los ataques. Un golpe maestro le permite clavar una flecha en el cuello de su adversario. El poderoso de Retenu se derrumba; Sinuhé, usando el hacha del vencido, le da muerte y lanza un grito de victoria. Como David después de derrotar a Goliat, Sinuhé alcanza la cima de su poder: adquiere nuevas riquezas y su fama aumenta.

Pero Sinuhé el egipcio no es esclavo de la apariencia. Después del duelo, su espíritu se orienta otra vez hacia la fuente que lo concibió. «Dios, cualesquiera que seas —exclama Sinuhé—, llévame hasta la corte [de Egipto], haz que vea el lugar donde mi corazón conciencia no ha dejado de ser. Es un feliz acontecimiento lo que acaba de ocurrir».

El héroe se siente inmensamente cansado, los ojos le pesan, siente los brazos débiles y las piernas han perdido fuerza. «Que rejuvenezca mi cuerpo —suplica—, pues estoy próximo a partir».

El exiliado se prepara para la muerte soberana, para la entrada en la eternidad según los ritos ancestrales de la simbología egipcia. Cuando el sabio es «divinizado» mediante un ritual de renacimiento, sus miembros recuperan la vitalidad y su pensamiento se encuentra otra vez en el origen de los mundos. Ésta es la plenitud milenaria a la que aspira el viajero, una dilatación interior preferible a su felicidad como hombre notable en el exilio.

Milagrosamente, el faraón escucha su grito en el desierto. Es un milagro para el hombre racional pero una consecuencia normal para el hombre intuitivo. Es el faraón que dormitaba en Sinuhé quien responde a su llamada o, si lo preferimos, la idea de realeza.

Sinuhé recibe la orden escrita emanada de palacio: el faraón exige el regreso de su compañero Sinuhé. El rey ha tenido noticias de sus viajes; la decisión de huir de Egipto, dice, le fue dictada por su propio corazón, pero no existía en el corazón del faraón. «Regresa —le pide el rey a Sinuhé—. En tu honor se celebrará el rito que te inmortalizará; en tu honor se emplearán óleos y vendas. Tu ataúd será de oro; en tu sarcófago, por encima de tu cuerpo, se colocará un cielo, y tus columnas serán de piedra blanca en medio de los hijos reales».

Cuando Sinuhé recibe la misiva, se encuentra en su tribu, entre «extranjeros». Le produce un violento impacto; el exiliado se tumba en el suelo, boca abajo, y admite que su corazón lo ha llevado a un camino sin salida.

¿Quién es el responsable de la huida de Sinuhé? Es éste un misterio insondable que nadie puede aclarar. Sin duda, fue intención divina que el fiel servidor tomara el camino de la aventura para que llegara a medir el grado de su imperfección. Sinuhé ha conocido el miedo y el sufrimiento, ha hecho frente a sus insuficiencias y la «llamada» del conocimiento ha brotado en él.

De regreso a Egipto, Sinuhé por fin puede contemplar la fuente de toda vida, al faraón sentado en su trono. En ese momento, el viajero se desvanece. Ha muerto a su existencia pasada, «pierde el conocimiento» de su antiguo «yo» y renace a la visión de la eterna realidad o, como él mismo afirma, la vida ya no es distinta de la muerte. Se convierte en el hombre silencioso que ya no habla inútilmente y cuyo nombre se pronuncia como símbolo de la realización. Su propia vida ha dejado de pertenecerle; su vida procede del rey y a ella regresa.

Respondiendo al deseo del faraón, la corona del sur desciende la corriente hacia el norte y la corona del norte remonta la corriente hacia el sur, de manera que se reúnen y reconstruyen la unidad más allá de los contrarios.

Así acaba el cuento. El hombre se movía en un mundo de luz, pero lo ignoraba; un acontecimiento trágico rompe esta falsa seguridad y lo arrastra por peligrosos caminos donde corre el riesgo de perder su alma. La vía del peligro es también la vía de la salvación; al superar los obstáculos exteriores e interiores, el hombre aprende poco a poco a conocerse y, además, a conocer la verdad inmortal que subyace en su conciencia.

Sinuhé el egipcio descubre Egipto en un universo extranjero; momentáneamente siente la tentación de aniquilarse en el sueño del éxito exterior, pero recupera la fuerza original que le permite enfrentarse al enemigo. Tras su victoria, permite que su corazón conciencia se exprese con toda la energía necesaria para recuperar el origen.

CAPÍTULO X
La omnipotencia del Ojo

Oh, esas siete palabras
que lleváis la balanza
esta noche
en que contamos el Ojo sagrado.
Yo os conozco,
conozco vuestros nombres.
Devolvedme el cetro de vida
que está en vuestra mano.

(*Libro de los muertos*, capítulo 71).

El Ojo es un punto central en la simbología egipcia, pues preside la formación del macrocosmos y del microcosmos, y es a la vez el Ojo «universal» que crea a cada instante la totalidad del cosmos y el que ve la más ínfima parcela viva. Tal y como se desprende de los textos, este Ojo sagrado se encuentra en el centro de la vida y de la luz.

Son muchos los textos que insisten en la función creadora del Ojo; citemos uno de ellos, que ilustra su omnipotencia:

Tú eres Ra,
que apareces por el cielo,
que iluminas la tierra con las perfecciones
de tu Ojo resplandeciente,
que saliste del Nun,

que apareciste por encima del agua primitiva,
que has creado cada cosa,
que has formado la gran enéada de los dioses,
que se engendró en sus propias formas [22]

Como podemos observar, el «Ojo resplandeciente» es nombrado antes de las restantes formas de creación utilizadas por Dios. Además, un texto originario de Amarna aporta esta sorprendente precisión: «[Tus] rayos —se le dice a la divinidad— crean ojos a todo lo que tú moldeas». (*BdE* 33, pp. 157-158). Cada ser viviente o «inanimado» es, por lo tanto, un ojo de Dios, una mirada del creador proyectada sobre este mundo.

Es una observación muy importante: en todas sus actividades, el hombre atento se encuentra con los ojos de Dios bajo múltiples formas y vive una experiencia espiritual tanto más profunda porque su mirada sobre la vida es más aguda. La simbología del Ojo nos enseña que lo divino está en todas partes aquí abajo y que se nos presentan innumerables ocasiones de identificarlo.

El Ojo, la base de toda creación, es también la «piedra angular» del templo que registra los aspectos esenciales de la divinidad. Un hermoso texto se refiere como sigue a las relaciones entre el Ojo y la ciudad tebana:

La diosa se acercó a Tebas,
el Ojo de Ra,
aposento de la pupila del Ojo de vida.
Entonces, su Padre, el Nun [el océano primordial],
el primordial de las dos tierras,
vino a ella,
apagó la llama de su majestad,
y le dio una extensión de agua por todos sus lados.
Ella, ya apaciguada, recibió
su morada, Acheru la grande.

(*BIFAO* 62, p. 51).

El Acheru, la zona simbólica del conjunto de Karnak, protege a la divinidad como lo haría un recinto mágico y depende estrechamente de la diosa Mut. El Ojo, en contacto directo con el océano primordial, domina las llamas destructoras que amenazarían la serenidad del templo. El Ojo vela sobre la reserva de agua, que es una imagen de la energía cósmica a donde los sacerdotes acuden a regenerarse cada mañana.

El canónigo Étienne Drioton dedicó un notable estudio a la identidad del templo (más específicamente el de Tebas) con el Ojo. «Ra, jefe de los dioses —dice un texto—, está en medio del Ojo derecho, completo en sus elementos [...] Es Tebas, Medamud el este: el ojo completo [...] porque su majestad [Amón-Ra] es uno de los cinco dioses que hacen que exista Tebas como un ojo derecho completo». A la ciudad sagrada de Amón, Tebas, se la considera, por lo tanto, como un Ojo completo; esta tradición simbólica data de muy antiguo, puesto que ya encontramos huellas suyas en el más antiguo corpus egipcio, los *Textos de las pirámides*. «Cuando el arquitecto de Medamud —escribe Drioton —, en el último período de la civilización egipcia, levantaba un conjunto de santuarios que pretenden representar a Tebas dibujando un Ojo divino, traducía en la piedra un simbolismo místico que se remontaba a los orígenes mismos de esta civilización.»[23]

El templo equivale entonces a un Ojo gigantesco abierto sobre el mundo, un Ojo portador de las potencialidades divinas que ya están a nuestro alcance. Si sabemos mirar al Ojo del templo o, como lo expresan otras tradiciones, al Ojo del corazón, nuestra mirada deja de estar «centrada» en lo perecedero y lo está en lo imperecedero.

La tradición egipcia nos enseña que Dios ha levantado el cielo para recorrerlo con sus ojos, la tierra para convertirla en el área

de su esplendor y todo ello para que todos los hombres reconozcan a su hermano. Es una fraternidad que rebasa los límites humanos y se extiende al cosmos entero mediante el conocimiento del ojo derecho de la luz, simbolizado por la barca de la noche, y del ojo izquierdo de la luz, simbolizado por la barca del día. Estas barcas recorren incesantemente las inmensidades celestes y se presentan como los ojos de un Ojo único que es Ra en su aspecto divino y no en su manifestación solar.

Esta realidad a escala del universo puede vivirse a escala humana a través del cuidado personal. El maquillaje verde mantiene la buena salud del ojo derecho, análogo al sol, y el maquillaje negro la del ojo izquierdo, análogo a la luna. Estos sencillos productos son las últimas concreciones del gran ritual celeste en el que los ojos de la divinidad desempeñan cotidianamente su función.

Si la alternancia de los ojos rige los fenómenos naturales, existe sin embargo una presencia tangible del Ojo único sobre esta tierra. Una presencia simbolizada por el *uraeus* frontal del faraón, llamado «el grande en magia». Colocado en el centro de la frente del hombre real, el *uraeus* es simultáneamente «Ojo de Ra» y «Ojo de Horus», lo cual convierte al rey en su propio padre y su propio hijo. Del mismo modo, el Ojo del faraón brilla más que las estrellas del cielo y ve mejor que el disco solar. Un ceremonial afirma:

Cuando Horus aparece,
estando satisfecho de su Ojo,
potente es el Ojo sano salido de Osiris,
noble es la cabeza iluminada por los ojos.

(Goyon, *Ceremonial*, p. 59).

El rostro divino es idéntico al del faraón, auténtica «cabeza» de Egipto:

¡Noble es tu cabeza

como la del hijo de Isis,
faraón!
Tus ojos son los ojos de los dioses.
Eres tú quien ilumina el país entero,
quien disipa la oscuridad para el género humano,
cuando apareces,
provisto de mágico poder,
faraón.

(Ibídem).

En algunas oraciones, los egipcios pedían ojos para ver a Amón, el principio oculto, y a Maat, la armonía divina. «Para contemplar tu divinidad —escribió Deveria—, el conocimiento de las cosas divinas y la solución de las tinieblas que limitan su inteligencia.»[24] Como el individuo nunca queda abandonado a sí mismo, la estructura de la sociedad le ofrece la manera de superar los obstáculos; a los «funcionarios», es decir, a los hombres destacados en la función de ayudar al faraón en el cumplimiento de su tarea, se los llama «ojos y orejas del rey».

Ellos median para que sea posible ver y oír la realidad sagrada. El consejo de «amigos» del faraón constituye simbólicamente su cuerpo, del que cada funcionario es una parte unida a todas las demás.

Antes de abordar los grandes mitos que tratan de la omnipotencia del ojo, nos gustaría señalar tres hechos simbólicos que, pese a ser marginales, merecen nuestro interés. El primero es el nombre de la pupila tal como lo encontramos en los textos de las pirámides, a saber, «la muchacha que está en el ojo». *Koré*, en griego, y *pupilla* en latín, tienen exactamente el mismo sentido. En el centro del ojo, por consiguiente, se sitúa la mujer en su faceta creadora. Si proseguimos nuestros estudios en esta dirección, podremos ver bajo otra luz el tema de las vírgenes madres.

El Ojo es también el guardián de la justicia. Según un texto grecoegipcio analizado por Derchain, existe un medio infalible de detener al ladrón: se dibuja un ojo completo (el *udjat*) en una pared, se lo golpea con un martillo tallado en la madera de un cadalso y se ordena al ojo que entregue al ladrón. El ojo habla y así se puede restablecer la justicia. El tema, según explica Derchain (*ZAS* 83, pp. 75-76), está tratado a dos niveles: el del ojo divino al que nada se le escapa y el ojo identificado con el ladrón cegado por los golpes. Así encontramos el origen del mal de ojo de tradiciones más tardías, aunque conviene recordar que en la tumba de Amonemuia, el Ojo sagrado ocupa el lugar habitual de Maat en un platillo de la balanza.

Por último, en una tela copta, el Ojo aparece inscrito dentro de un triángulo (*RdE* 7, pp. 190-193). Se han dado dos interpretaciones: o bien se trata de un triángulo sagrado y del ojo del Padre eterno, o bien del antiguo Ojo benéfico de la simbología egipcia. Nos parece que estos dos análisis son perfectamente complementarios y que, en ambos casos, se trata de la idea de la creación primordial.

Después de estas digresiones destinadas a completar el campo simbólico del Ojo, vamos a atenernos a la herida y a la restauración del Ojo.

El Ojo puede resultar herido, y la mirada que Dios fija en el mundo puede quedar debilitada. Este inmenso drama cósmico tiene lugar durante la lucha de los dos hermanos, Horus y Set. Su conflicto es tan violento que Set hiere gravemente el ojo de Horus. No obstante, no hay pérdidas, pues la acción ritual del hombre permite reconstituir el Ojo integral y devolverle salud y vigor.

El sacerdote *sem*, cubierto con una piel de pantera, participa en los rituales iniciáticos más sobresalientes. Él es quien declara: «He retirado este Ojo de su garganta y le he arrancado la pierna.

Oh, tú [aquí dice el nombre del iniciado], he señalado este ojo [con tu nombre] para que él te anime» (Goyon, *Rituales*, p. 120). El nombre del iniciado —esto es, su realidad inmortal— es indisociable del Ojo recuperado y sanado. Cada nuevo combate entre Horus y Set reproduce el drama y hace reaparecer la incertidumbre; una vez más habrá que recuperar el Ojo perdido.

Y el mejor camino para conseguirlo consiste en hacer la ofrenda, pues toda ofrenda se identifica con el Ojo de Horus. Para nosotros, la única manera de vivir una mirada justa sobre la vida es realizar la ofrenda, practicar la magia del don de sí.

Cuando el rey de Egipto, símbolo del hombre realizado, sube al trono, actualiza la herencia de Horus, que se encarna en la persona del nuevo monarca. El rey es consagrado porque ha orientado la búsqueda del ojo perdido y ha conseguido recuperarlo. Por eso el *uraeus* aparece en su frente, como imagen viviente del Ojo regenerado.[25] Durante la ceremonia final del Nuevo Año se utiliza un halcón vivo, el pájaro de Horus. El celebrante toma una pequeña cantidad de líquido lacrimal del ojo izquierdo y este líquido se convierte entonces en una lágrima de Horus. Con ella, el halconero ungirá la joya de oro con forma de halcón destinada al faraón.

Se ha completado el ciclo: el faraón activa la protección del Ojo herido, y el Ojo restablecido da vida al rey. Un símbolo extraordinario perpetúa cotidianamente el mito en el momento de abrir las puertas del naos, cuya cerradura es el ojo de Horus y el cerrojo el dedo de Set. Unas veces en contacto y otras separados, los dos hermanos divinos son inseparables; y el rey, el único sacerdote de los egipcios, será quien vele por que la alternancia se realice con armonía.

Otro rito nos enseña que los dioses Thot y Shu tienden una gran red para pescar el Ojo completo (el *udjat*). Shu comenta su acción con estas palabras: «Yo desvelo tu misterio, Luna Osiris,

que precisa en el cielo [...] He extendido mis brazos detrás de ti como una red y he hecho resplandecer tu imagen santa en el cielo. Tú eres como la luna que rejuvenece cada día, que renueva su iluminación sin fin». Y Thot completa sus palabras con éstas: «Yo desvelo tu misterio, rey de los dioses, y equipo tu Ojo con lo que le corresponde.»[26] En cierta manera, esta «pesca del Ojo» consiste en hacer que renazca el elemento creador extrayéndolo de la sustancia indiferenciada. Thot y Shu contribuyen a que se manifieste lo sagrado, y el Ojo se eleva por encima de las contingencias materiales para proyectar su luz sobre nuestro mundo. Señalemos también que, según un mito paralelo, el loto se sumerge en el fondo del agua para buscar el Ojo y sacarlo a la superficie. En el cristianismo, la historia de Jonás presenta puntos de contacto con esta historia que lleva al espíritu a «sumergirse» bajo la superficie de las cosas para conocer las potencialidades ocultas de la materia.

Es cierto que los dioses ocupan el primer plano en los ritos de protección del Ojo, pero no resulta menos cierto que la tarea del hombre es considerable. Cuanta más energía despliega para salvar al Ojo, más real se vuelve. «Yo completo tu rostro con el ungüento procedente del Ojo de Horus —proclama el iniciado— con el que él fue completado. El reúne tus huesos, une tus miembros, reúne tus carnes y disipa tus males. Cuando te envuelve, su agradable olor está en ti, como sobre Ra cuando sale por el horizonte» (Goyon, Rituales, p. 150). En este texto, el Ojo está relacionado con el perfume. Los dos símbolos hacen referencia a lo inmaterial, a lo sutil, al dinamismo que permite al hombre volver a unirse.

Como los dioses, el iniciado parte en busca del Ojo:

Yo abracé el sicómoro,
el sicómoro me protegió,
las puertas de la Duat se abrieron para mí.

He venido a buscar el Ojo sagrado,
sé que reposa en su lugar.

(*Ldm*, cap. 64).

Cuando el Ojo «reposa en su lugar», nace la llama. Entonces los ojos del dios que se despierta propagan sus llamas y purifican el mundo; además, cuando se procede al rito de «encender el fuego», éste, en la liturgia del templo, se identifica con el Ojo de Horus sanado de sus heridas.[27] Cuando el hombre abre su ojo interior a su realidad divina, provoca el nacimiento de este fuego incorpóreo que es la fuente de todas las mutaciones espirituales.

Egipto no admite excusa de ningún tipo a la falta de atención. En todos los niveles, ya se trate de la mitología, de la sociedad humana o de la naturaleza, la restauración del Ojo se impone como una necesidad vital.

Pensemos, por ejemplo, en la diosa Isis, sola junto al relicario que ha logrado por fin localizar, después de larga búsqueda. Al abrirlo contempla al Gran Dios y se prosterna ante él. «Hasta ahora —dice la diosa— mis ojos estaban cerrados. Ahora, gracias a la mirada que he cruzado con Dios, ven hasta los cuatro confines del horizonte». El duelo y la tristeza se desvanecen, y se inicia un diálogo con la divinidad. Pensemos también en las cajas de piedra de Horus que contienen los ojos de Horus, de los que Set consigue apropiarse. Anubis, en forma de serpiente alada, será quien los recupere. Colocará entonces las cajas en una montaña donde los ojos harán crecer un viñedo. Isis crea un santuario en este lugar, y lo riega ritualmente para que los ojos resuciten. Por último pide al dios Ra que ofrezca a Horus los ojos resucitados para que pueda aparecer en el trono de su Padre. «El viñedo equivale a las órbitas de los ojos; la viña es la pupila del Ojo de Horus; finalmente, el vino que se elabora con los racimos de las viñas son las lágrimas de Horus».

Desde la búsqueda de Isis al cultivo de la viña, la simbología del Ojo está entrañada en el concepto espiritual del antiguo Egipto. A partir del Ojo se extraen las medidas y las proporciones, aunque conviene hacer una precisión fundamental: el Ojo de Horus robado por Set constaba de seis partes, a saber, las fracciones 1/2, 1/4, 1/8, 1/16, 1/32 y 1/64. Pero, cuando se suman estas seis partes para formar el Ojo completo, obtenemos solamente 63/64. Por lo tanto falta 1/64, y esta ínfima fracción a menudo esencial equivale a la parte que falta del cuerpo de Osiris.

Esta parcela eternamente perdida no está al alcance de los hombres que, sin embargo, deben tratar de percibirla a través de los ritos y símbolos. «La lamentable ignorancia que ciega al ateo —escribe Plutarco— es una gran desgracia para su alma, en la cual se apaga lo más brillante y potente de sus ojos: la idea de Dios». (*De superst*., X, XII).

Reconquistar la parcela extraviada, abrir el Ojo de Dios en su interior, es el objetivo del «viajero» egipcio, que lanza este llamamiento:

Ojo de Horus,
llévame,
Ojo de Horus,
¡gloria y ornato en la frente de Ra,
el padre de los dioses!,

(*Ldm*, cap. 8).

«Ojo de Horus —continúa diciendo—, llévame, que pueda contemplar la belleza en la frente de Ra». (*Ldm*, cap. 92). La súplica obtiene una respuesta: «Oh, tú, toma para ti el Ojo de Horus; llevándolo, tu corazón no podrá desfallecer».

Es una respuesta importante, ya que el corazón es la morada de la conciencia. Gracias al conocimiento del Ojo, se exaltan las

posibilidades de comprensión del iniciado. Puede nombrar a los dioses al descubrir las ideas creativas que éstos encarnan.

Ve,
estás anunciado.
Tu pan es el ojo sagrado,
tu cerveza es el ojo sagrado,
tu ofrenda funeraria sobre la tierra es el ojo sagrado.

(*Ldm*, cap. 125).

El hombre que avanza por el camino del conocimiento lleva consigo un amuleto en forma de Ojo que lo incita a mantenerse alerta en todo momento. Sin olvidar la fórmula ritual: «Lleva contigo el amuleto *udjat*, con su forma equipada; es la protección del cuerpo divino, para que proteja tu cuerpo y sea tu salvaguarda, eternamente». El iniciado, identificado con el Ojo, sufre su pasión. También él corre el riesgo de que las fuerzas hostiles lo dañen, también él debe mantener su integridad espiritual.

En cuanto el Ojo interior se abre, el hombre puede hacer frente a los dos juicios, el que se le hace sobre la tierra y el que lo convierte en justo en el cielo. La presencia del Ojo le permite evitar la segunda muerte y convierte al iniciado en intérprete de la palabra de Ra.

Al entrar en la sala de las dos verdades contemplará los misterios de la morada de Osiris, es decir, la asamblea de sus hermanos que superaron los obstáculos antes que él. Solamente la comunidad puede formar un Ojo completo capaz de contemplar la divinidad.

La luz del Ojo es el sol. El papel del iniciado egipcio consiste en crear su propia luz, en ver el Ojo único. El hombre nuevo, regenerado por los ritos, abre sus ojos cerrados y extiende sus piernas.

En ese momento adquiere conciencia de los nueve elementos esenciales del ser: el cuerpo, imagen material del gran cuerpo celeste; el *ka*, dinamismo creador; el *ba*, la posibilidad de encarnar lo divino en la tierra; la sombra, reflejo de la verdad; el *akh*, luz del espíritu; el corazón, donde mora la conciencia; el *sekhem*, poder de realización; el nombre, verdad última de toda creación; el *saj*, cuerpo espiritualizado. El hombre que accede al dominio de esos nueve elementos también descubre la armonía divina de la enéada, puesto que, como afirma el *papyrus Carlsberg* número VII, «el Ojo es la enéada».

Sin el conocimiento del Ojo, es imposible una buena experiencia del *ka*, uno de los nueve elementos constitutivos de la personalidad humana. Todo lo que vive tiene su «genio», tiene su *ka*; éste es a la vez dinamismo del hombre pensante, potencia sexual y sustancia viviente contenida en los alimentos. El *ka* engloba la vida y la muerte; «sirve a tu ka a lo largo de tu existencia —recomienda Ptahhotep—; no derroches el tiempo destinado a las necesidades del corazón».

Podríamos estudiar en detalle cada una de las posibilidades humanas, y cada vez habría que reconocer la omnipotencia del Ojo, sin el cual el universo se mantiene cerrado.

En el capítulo 115 *del Libro de los muertos*, el peregrino declara:

Pasé el día de ayer entre los grandes.
Me presenté entre aquellos seres
que pueden ver el Ojo único.
Abrid la factura de las tinieblas,
yo soy uno de los vuestros.

Un hombre de estas características consigue contemplar el Ojo único porque ha «reconstituido» su unidad interior. «He ceñido el ojo divino bajo el sicómoro divino —afirma—, mientras los justos descansaban. Yo soy el de los ojos verdes». El color verde, que suele atribuirse a Osiris, está estrechamente ligado al te-

ma de la renovación permanente, que se pone claramente de manifiesto en los ciclos naturales.

La búsqueda del Ojo sagrado, algunos de cuyos significados hemos intentado esbozar, es la gran aventura espiritual de Egipto. Cuando se ve coronada por el éxito, los textos nos ofrecen comentarios de rica simbología, donde la profundidad de las ideas es inseparable de la belleza formal. Merece la pena que citemos algunos extractos:

Que yo camine sobre las aguas celestiales,
que rinda honores al brillo del sol,
como luz de mi Ojo […]
Yo soy el gran Dios,
advenido a la existencia de mí mismo,
compongo mis nombres.
Ayer me pertenece,
conozco mañana,
soy el Fénix.
No hay impureza en mí,
conozco el camino,
me dirijo hacia la isla de los justos,
alcanzo el país de luz.
Yo reconstruyo el Ojo,
veo la luz […]
Soy uno de esos espíritus
que habitan la luz,
que el propio Atum creó,
que llegaron a la existencia
de la raíz de su Ojo.
Soy una de esas serpientes

que creó el Ojo del señor único.
Yo creo el Verbo,
yo resido en mi Ojo.

(*Ldm*, caps. 64, 17, 78).

Estas palabras superan sin dificultades el obstáculo del tiempo y del espacio, pues son fruto de un conocimiento auténtico de las leyes vitales que eternamente presiden la evolución espiritual de los hombres.

CAPÍTULO XI
La Casa de la Vida

> Ésta es la palabra que estaba entre tinieblas. Todo aquel espíritu luminoso [*akh*] que la conozca vivirá entre los vivos.
>
> *CT* VII, 364 a. C.

El importante desarrollo de la civilización egipcia es fruto de la existencia de un «centro» interesado en crearla e infundirle vida. A ese centro se le dio el nombre de «Casa de la Vida».[28]

Son pocos los documentos que hacen directa referencia a ella, aunque nos permiten formarnos una idea cabal de su naturaleza y de sus actividades. La Casa de la Vida, que probablemente existía desde los primeros tiempos del imperio faraónico, tenía su sede cerca del palacio o del templo. Todos los santuarios importantes estaban dotados de un edificio que pertenecía a los miembros de la institución.

La Casa de la Vida estaba rodeada por un gran muro con cuatro puertas que la aislaba de los profanos. Definida por los cuatro puntos cardinales, representa al igual que el templo un espacio sagrado. El sol es el dios Geb y el techo la diosa Nut. En el interior encontramos un patio de suelo arenoso cuyo centro está ocupado por una tienda que acoge la momia del dios Osiris. Resulta evidente que no se trata de un simple local sino de un edificio de carácter cósmico. Los apoyos del techo son cetros ouas y «llaves de la vida», dos signos ligados al simbolismo de la montaña celeste y que tal vez sirven para formar el nombre de la Vía

Láctea en los *Textos de las pirámides*. La Casa de la Vida es, por tanto, el cielo sobre la tierra, y la estatuilla de Osiris que ocupa el centro lleva el nombre de «La Vida». Sin duda, en el transcurso de las ceremonias reales se erigía una especie de tienda de campaña que incluía un trono sobre un estrado con escalones.

La Casa de la Vida nos permite llegar al origen de todo, ya que también es una evocación de la colina original, primera emergencia del mundo manifiesto fuera de lo indiferenciado. Como bien señala Siegfried Morenz, todos los santuarios egipcios son un símbolo de esta colina primordial; la Casa de la Vida traduce esta idea con el mayor vigor, puesto que es el centro de vida en la tierra directamente en contacto con el centro de vida en los cielos.

¿Qué dioses se encargan directamente de dirigir la Casa de la Vida? Podríamos responder que el conjunto de las divinidades se ocupan de ello, pero algunas están ligadas de forma más estrecha que otras. La diosa Sechat, en primer lugar, impera acompañada de Thot en la formulación de la lengua sagrada. Sechat luce en la cabeza una estrella de siete puntas, y esa estrella es la puerta de la luz divina mientras que el siete es el número que se atribuye al origen misterioso de la vida. A continuación está la diosa Mafdet, cuyas características es difícil establecer; probablemente se trata de una fiera (tal vez una pantera) de instintos violentos. Su misión es proteger al rey y, si nuestra interpretación del mito es exacta, domina a la serpiente. Mafdet posee la fuerza creadora y consigue dominar las fuerzas oscuras de la materia e integrarlas en un orden real. Por último nos encontramos como señor de la Casa de la Vida a un Horus al que se denomina «anciano en la Casa de la Vida», «señor de las palabras» y «creador en la biblioteca». No resulta difícil intuir que se trata de un símbolo inequívoco del «anciano sabio» que todas las civilizaciones tradicionales conocen y que, sirviéndose de la «cultura» simbólica, enseña a los novicios la vida espiritual. Este Horus es el iniciador por exce-

lencia, el que introduce a los discípulos en la comprensión de las escrituras sagradas.

¿Quiénes son los miembros de la Casa de la Vida? En primer lugar, el rey en persona, que acude a la casa en repetidas ocasiones para entrevistarse con sus colaboradores más próximos, sean éstos religiosos o administrativos. Como veremos, el ritual más importante de la institución tiene por objetivo la conservación de la vida del rey y la perennidad de la monarquía.

Los otros miembros de la Casa de la Vida son los «seguidores de Ra», los fieles de la Luz, que han aprendido a descubrirla entre las múltiples formas del simbolismo y a transmitirla a sus sucesores. Los seguidores de Ra y los seguidores de Horus forman una fraternidad espiritual que comulga en la misma verdad y sostiene las fuerzas vivas del pensamiento egipcio. Se trata de personalidades elegidas con rigor, personalidades que han rebasado las barreras del egocentrismo y del racionalismo para emprender el viaje hacia el universo de los dioses.

En la época ramésida se conocía a un tal Ramsesnajte, escriba de los libros sagrados en la Casa de la Vida y jefe de las construcciones en el templo de Amón, al oeste de Tebas. Creemos que las dos funciones estaban estrechamente ligadas, pues la construcción del templo pasa por la elaboración del hombre, que sólo resulta eficaz a través del conocimiento de los libros sagrados. Uno de los más enigmáticos sacerdotes de la Casa de la Vida se llamaba «el Calvo» y, fiel a Horus, velaba por los ritos de resurrección de Osiris. Según un texto de Dandara está sentado sobre una estera de caña y lleva una piel de pantera. Otro signo distintivo es el mechón de cabellos de lapislázuli, materia cargada de un gran potencial divino.

El elemento de investigación más interesante se refiere a la actividad que se desarrollaba en la Casa de la Vida. ¿Qué trabajo se llevaba a cabo en este centro de pensamiento? En primer lugar,

en él se aprendía a leer y a escribir, ocupaciones que a nosotros nos parecen muy elementales y que para los egipcios revestían la mayor importancia. Leer significa descifrar los jeroglíficos, es decir, las «palabras de Dios». Por lo tanto, no debemos imaginar que se trataba de un intrascendente ejercicio escolar sino más bien de un aprendizaje riguroso de la vida espiritual, una tentativa de acercamiento a la creación en su aspecto más puro. Hacemos nuestra la frase de Philippe Derchain: «Así quedaba perfectamente justificado el depósito de libros que describen todos los aspectos del mundo, tanto observables como especulativos».

La Casa de la Vida era también el centro espiritual donde se creaban los textos teológicos, pues se consideraba precisamente que la teología era «madre de todos los conocimientos», según la expresión de François Daumas. En las antiguas civilizaciones, como bien señala Philippe Lavastine, «teología» no significa «discurso sobre Dios» sino «palabras de Dios». Y precisamente a lo que aspiran los maestros de la Casa de la Vida es a transcribir en los jeroglíficos los pensamientos divinos y a manifestarlos mediante símbolos. Todos los templos reciben textos mitológicos que definen su propia naturaleza e insisten en un aspecto determinado de la revelación.

En la biblioteca sagrada de las Casas de la Vida encontramos distintos tipos de obras que tienen en común orientar al investigador hacia el conocimiento. Son obras de medicina, de magia, de astronomía, de matemáticas, relatos mitológicos o rituales, libros indispensables para la arquitectura, la escultura y otras formas artísticas. Este conjunto, que abarca las actividades esenciales de la civilización, forma lo que llamamos «archivos» y lo que los egipcios llamaban *bau Ra*, es decir, «las almas o la fuerza de Ra». Se trate del libro de la protección mágica del rey en su palacio, del libro de ofrendas divinas, del libro para apaciguar a la leona Sekhmet, siempre dispuesta a acabar con la impureza humana, o del libro de protección de la barca, los textos sagrados

son emanaciones directas del Dios de la Luz y ellos perpetúan esa luz. Constituyen una auténtica lengua sagrada con la que se expresa la fuerza creadora del Verbo a través de sonidos, «agentes creadores del mundo», según Serge Sauneron.

El pensamiento simbólico egipcio es inseparable del arte, por lo que no resulta extraño que la Casa de la Vida sea la base de la construcción de los templos. La Casa señala a los maestros de obras y a los artesanos la «manera justa de hacer» y les enseña a encarnar las fuerzas divinas en sus obras. Thot se sirvió de una regla para escribir los textos sagrados destinados a traer al mundo la morada de Dios, mientras que los faraones, por su parte, acuden en busca de los antiquísimos planos de las Casas de la Vida para perpetuar fielmente la tradición.

La Casa de la Vida es una comunidad de «expertos» que moldean la civilización desde dentro ofreciéndole el plano primordial de todas las cosas. Cuando el rey Zoser consulta a su visir Imhotep para conocer la ubicación de las fuentes del Nilo, el gran sabio del Imperio antiguo se dirige a la Casa de la Vida para consultar los libros antiguos donde está consignada la información indispensable para el «buen funcionamiento» de la sociedad humana.

En Egipto, los textos escritos no son una mera suma de palabras fruto de un pensamiento personal y por lo tanto perecedero. Como se dice en un texto:

De los sabios que predecían el futuro
lo que salía de su boca se realizaba.
Descubrimos que una cosa es un proverbio
y que tal cosa se encuentra en sus escritos.
Aunque todos han desaparecido,
su fuerza mágica alcanza
a todos los que leen sus escritos.

(Schott, *Cantos de amor*, p. (161).

Un texto sagrado egipcio se basa precisamente en este aspecto: poner en circulación una fuerza «mágica» de creación, una corriente de energía que, a pesar de la barrera del tiempo, le habla directamente a nuestro espíritu y a nuestro corazón. Sin las «palabras de Dios», sin los jeroglíficos, nuestra aventura terrestre se convierte en un simple vagabundo que se pierde en sus propios meandros. «Debemos difundir todas las palabras —recomienda Ptahhotep— para que no perezcan nunca en esta tierra». Egipto cree que fuera de la transmisión del Verbo no existe posibilidad de salvación; los textos de los dioses son la vía de realización del hombre, las luces que jalonan su camino.

La Casa de la Vida, creada sobre estas bases, engendra entre sus miembros un cierto estado de ánimo. Petosiris, servidor del dios Thot, nos enseña que el hombre sabio le indica el camino al que se muestra fiel a Dios, que de ese modo conoce su voluntad. Durante la noche, el espíritu de Dios está en él, y por la mañana lo pone en práctica.

Este llevarlo a la práctica se traduce en una «medicina» de carácter sumamente especial, puesto que consiste en proteger la vida de los dioses sobre la tierra y reforzar su influencia. Con la conmemoración de los nombres divinos y su estudio en profundidad, los sacerdotes de la Casa de la Vida incrementan las fuerzas necesarias para la vida que, sin su intervención constante, secarían la tierra y oscurecerían el cielo.

«El propio ritual se concebía como destinado a mantener y a fortalecer la vida divina en los cuerpos terrestres de los dioses. Suponía la producción en nuestro mundo de las atenciones que los dioses recibían en su propio mundo». (*La civilización*, pp. 250-251). El alma humana está verdaderamente sana y curada de sus insuficiencias cuando sus transformaciones corresponden a las transformaciones eternas de las divinidades; todo el trabajo de

los iniciados que actúan en la Casa de la Vida se orienta a la liberación de las realidades espirituales que portan en sí todos los hombres. El rito actúa a la manera de un «yoga», de un yugo liberador.

Dentro de la Casa de la Vida se «organizan» las tres funciones principales de un lugar santo, ya se trate de un gran templo o de un pequeño santuario. La primera consiste en la celebración de la ofrenda que garantiza un intercambio de «corriente» permanente entre el cielo y la tierra; la segunda es la práctica de los símbolos, esos ojos de Dios grabados en las paredes y en las columnas de los edificios; la tercera es el hecho de «hacer hablar al mundo», es decir, participar en su dinamismo.

Mediante estas tres operaciones, los sirvientes de la Casa de la Vida destacan no sólo la actividad incesante de los dioses, sino también el modo en que éstos crean. Tal y como ya señaló Coomaraswamy, el arte de las civilizaciones antiguas no es una imitación de la naturaleza sino una manera de comprender la creación de la naturaleza en su función primordial. Y tiene razón Philippe Derchain cuando escribe: «La Casa de la Vida es un microcosmos donde la organización simbólica influye sobre la organización real del mundo». El sacerdote de la Casa de la Vida no se limita a percibir las leyes divinas, también participa en ellas y, como el alquimista, acelera su evolución e intensifica su dinamismo.

El estudio más apresurado muestra que la Casa de la Vida no es una escuela primaria pero tampoco una universidad en el sentido moderno del término. Es más bien una escuela de lo primordial, el lugar donde se extrae el espíritu del conjunto de las actividades humanas, el centro de cultura sagrada donde se despliega la fuerza de los dioses, la fraternidad donde los hombres descubren la llama de su inmortalidad.

«El hombre es barro y paja —escribe el sabio Amenemopé—. Dios es el jefe de la cantera. Todos los días derriba y construye». La Casa de la Vida reconoce esta alternancia de construcción y destrucción, estudia el mensaje del arquitecto celeste y permite al hombre superar la dualidad del día y de la noche. Enseña el camino del corazón, asimilado a la conciencia, ese camino que de manera absolutamente natural toma la «dirección» divina.

«Llevar la luz y la claridad a las tinieblas —recomienda el *Libro de la noche*—, abrir la puerta del cielo en los países de Occidente, colocar la antorcha en el país de los malditos». Ganar cada día algo más de realidad, algo más de verdad. Descifrar el mundo oscuro de las fuerzas que el hombre no controla todavía, aventurarse en lo desconocido, alimento de los dioses. En el capítulo 67 del *Libro de los muertos* hay un pasaje que resume muy bien el ideal del hombre que ha participado en los rituales de la Casa de la Vida:

Se han abierto las profundidades
para los habitantes del océano primordial,
el camino ha quedado libre
para los habitantes de la Luz.

El esfuerzo de una comunidad iniciática tiende a evitar la inmovilidad, a «liberar el camino». El cielo subsiste gracias al movimiento, la tierra nos ofrece una sucesión de mutaciones; si el espíritu del hombre vive en armonía con las realidades eternas, también él es el centro de metamorfosis orientadas hacia la Unidad.

Sólo la Casa de la Vida estaba habilitada para construir un lecho cerca del cual se había dibujado el *udjat*, el Ojo completo, un símbolo que aparece descrito como sigue en el capítulo 69 del *Libro de los muertos*, donde el iniciado declara:

He venido para salvarme a mí mismo.
Me instalo sobre el lecho de reposo de Osiris

para expulsar el mal que lo aqueja.
Soy poderoso, divino sobre el lecho de reposo de Osiris,
yo vine al mundo con él.

A través de este rito, el iniciado se identifica con el dios disperso y reunificado, aparta el mal por excelencia, la dispersión de la energía presente en todos los fenómenos naturales. Por eso, el objetivo de los rituales de la Casa de la Vida es el «alma reunida» de Osiris y de Ra, que se expresa con una sola boca que revela a un tiempo el sentido de la Luz y el sentido de las transmutaciones. El objeto que simboliza esta alma reunida es una momia envuelta en la piel de un carnero. El hombre abandona su cuerpo antiguo para entrar en el del carnero creador, que modela el mundo segundo a segundo según la ordenanza divina. En este contexto, el alma reunida está formada por Ra, que simboliza la eternidad masculina (*heh*), y por Osiris, que simboliza la eternidad femenina (*djet*). Así, el ciclo del tiempo está integrado en el instante decisivo de la resurrección.

La Casa de la Vida es justamente el lugar donde los egipcios aprendían a conocer los principios de la vida. Recordemos el rito en que se confeccionan siete figurillas de barro (un halcón, un cocodrilo, un ibis, un babuino, un buitre, una garza y un macho cabrío) y luego se les pone una llama en la boca. Las figurillas garantizan la protección del pabellón real y manifiestan el fuego vital, punto de partida de esa «piedra divina» de cuya fabricación se ocupa la Casa de la Vida.

La vida humana adquiere sentido cuando alcanza el estado de *imakh*, palabra egipcia que Dawson definía como el «cordón nervioso dorsal incluido en la columna vertebral». *Imakh* es, en el universo, el jefe de la acción, puesto que creó a conciencia una «columna vertebral» de naturaleza divina que le permite ser un hombre recto en el pleno sentido de la palabra y recorrer las sendas sagradas por el cielo.

Los textos elaborados por la Casa de la Vida no eran escritos fúnebres. Cada vez que hablamos del «muerto», del *Libro de los muertos*, traicionamos el espíritu egipcio, pues los textos llaman a ese muerto «el Osiris tal», «el que está ahí», «el que existe», «el vivo». La literatura sagrada egipcia no es una letanía interminable sobre la angustia de la muerte sino que presenta una forma de vida cada vez más consciente que el iniciado traduce en admirables palabras:

Soy el que ciñe la banda del conocimiento,
la banda de Nun, brillante y resplandeciente,
atada a su frente,
la que ilumina las tinieblas
y reúne a los dos uraeus.
Mis pensamientos son los grandes hechizos mágicos
que salen de mi boca.

(*Libro de los muertos*, cap. 80).

La Casa de la Vida orienta su búsqueda hacia el conocimiento de los nombres y, para ver a Dios, es preciso conocer su nombre. Los dioses son precisamente «los que poseen los nombres», y aquél que pretenda percibirlos debe afilar su nombre igual que un cuchillo, elevarlo ritualmente como se eleva al rey en su litera. «El nombre propio —escribe Sainte-Fare Garnot— es un acumulador de fuerzas internas, un depósito de energías latentes.»[29]

Los dioses Hu y Sia abren la mente del hombre al conocimiento de los nombres. Hu es el Verbo, la fuerza creadora que se manifiesta en cada palabra pronunciada por el faraón. Sia, que lleva el libro de Dios, es la inteligencia intuitiva que atraviesa las barreras de lo mental y de la razón para penetrar en el corazón de la vida.[30]

El que «practica» a Hu y Sia es capaz de «convertirse en espíritu», capaz de «convertirse en justo de voz». Ha dejado de tropezar con enemigos y fuerzas hostiles, pues su luz interior irradia en torno a él. Vale la pena señalar que las expresiones «resplandecer de luz espiritual» y «ser eficaz» se traducen en egipcio con la misma palabra (*akh*). Solamente el acto de luz posee plena eficacia, y sólo el hombre que transmite su experiencia espiritual es verdaderamente eficaz para el conjunto de la comunidad humana.

Una expresión egipcia tan importante como «entrar» y «salir» puede parecemos a primera vista banal. Sin embargo, alude a ese doble movimiento consistente en entrar en el mundo de los dioses para conocer sus leyes y en salir de ese «paraíso» para formular con conceptos humanos lo que se ha percibido.

El taoísta Tchuang-Tseu ha traducido a la perfección este símbolo: «Existe la vida, existe la muerte —escribe—. Existe la salida, existe la entrada. La salida y la entrada sin formas visibles se llaman la puerta del cielo. La puerta del cielo es el no ser de donde surgen todos los seres del mundo». Culturas tan distintas como la egipcia y la china desembocan en concepciones similares, porque están centradas en el hombre en movimiento, en la continua superación de la rigidez interior, que es peor que la muerte.

Este movimiento en la plenitud puede, en cierto modo, equipararse a Maat. «Uno puede haber llegado a preguntarse si Maat no abarca al mismo tiempo los ritmos naturales y las normas sociales. "Amar", "hacer" y "decir Maat" sería entonces superar la simple adhesión al derecho divino y real; significaría adherirse al orden cósmico […] Vivir como justo es estar en armonía, "ser exacto" (*mety*)», escribe Jean Yoyotte.[31]

También, según las palabras de Ptahhotep, el hombre «subsiste» si utiliza de manera ecuánime la justicia, si su camino vital es

justo, si hace de la justicia el camino de su vida. Ese sutil juego de conceptos es también el juego esencial de la realidad y los símbolos engendrados por los expertos de la Casa de la Vida son sus reglas.

CAPÍTULO XII
Iniciaciones y transformaciones

Oh, Ra-Atum, tu hijo viene a ti,
el rey viene a ti;
edúcalo,
envuélvelo por dentro con tu acción,
pues es el hijo de tu cuerpo para siempre.

(*Textos de las pirámides*, § 160).

La palabra «iniciación» ha amedrentado durante mucho tiempo a los egiptólogos, y no obstante es una palabra de uso corriente en el contexto de la historia de las religiones. Debido a una falta de formación en este campo, la mayoría de los eruditos confunden iniciación con ocultismo. Y, sin embargo, la palabra es clara: el iniciado es el que «entra en el interior», el que se adentra por un camino, el que accede a una comunidad de seres en busca de conocimiento. El templo egipcio es precisamente un lugar cerrado a los profanos. Sólo está abierto a iniciados encargados de preservar y mantener la energía divina.

De las obras de Bleeker, Guilmot y Federn, por citar tan sólo tres de los autores que han centrado su interés en el tema de la iniciación, se desprende que ésta es una práctica mencionada en numerosos textos. Federn vincula el concepto de iniciación (*JNES* XIX, pp. 241-257) al de «transformación», que la lengua jeroglífica indica con la palabra *kheper*. Este término significa «venir a la existencia, advenir, tomar forma, actuar, ser en devenir, llegar a existir (en el más allá), nacer, hallar su origen en», y

se refiere esencialmente al pasaje de un estado a otro (Meeks, *Année lexicographique*, I).

La frase «he realizado mis transformaciones» significa que el ser ha pasado por mutaciones que, poco a poco, le han permitido adquirir una fuerza de carácter universal (Guilmot, *RHR* 175, pp. 5-16). Estas transformaciones no son obra del azar sino voluntarias y traducen la culminación de una experiencia iniciática. El espíritu del hombre se «transforma» en una realidad divina para vivir varios nacimientos, para entrar en la corriente de renovación perpetua de la vida. Las grandes recopilaciones de textos llamados «funerarios», como los *Textos de las pirámides*, los *Textos de los sarcófagos* o el *Libro de los muertos*, no son acumulaciones dogmáticas sino un conjunto de máximas y ritos que transmiten una enseñanza práctica, a saber, lo que conviene hacer en la tierra para prepararse de manera correcta para encontrarse con el mundo divino. Las fuerzas cósmicas pueden conocerse y dominarse aquí abajo y desde ahora mismo. «Lo que llamamos la muerte —escribe Max Guilmot (*El mensaje*, p. 57)— es una modificación de la armonía vital. De hecho, la muerte no existe. Morir es volver al *ka del mundo*; en egipcio, morir es "pasar a su *ka*", es vivir uniéndose a la energía cósmica».

El capítulo XV del *Libro de los muertos* describe en qué consisten las transformaciones: «Transfigurar al bienaventurado en el corazón de Ra, hacer que se sienta fuerte junto a Atum y magnífico junto a Osiris [...] abrir su rostro al mismo tiempo que el gran dios. Todo bienaventurado por quien esto se recita podrá salir a la luz en cuantas transformaciones pueda desear». El iniciado puede identificarse con todas las fuerzas divinas: «Un hombre realizará sus transformaciones en todo dios en el que el hombre desee realizar sus transformaciones». (*CT* IV, 42e); y asimismo vive de la transformación de todo dios (*Pir.* § 397a, C7-VI, 178i).

El propio sol experimenta metamorfosis que corresponden a las etapas de su curso y manifiestan el orden del mundo siempre renovado. Los orígenes del universo no son sino las incesantes mutaciones del dios primordial. «Llamas a Ra —dice un texto de la tumba 158 de Dra Abou'l Nega (*BIFAO* 35, pp. 153-160) —, es Khepri quien oye y Atum quien te responde. Aquel cuyo nombre está oculto te habla. El disco solar resplandece en tu pecho». Y un texto complementario en la tumba 178 de Khókrah: «Llamas al cielo. Se escucha tu voz. Atum te responde. Ofreces tu voz en calidad de fénix. El del nombre oculto te requiere».

Atum está en el corazón del hombre. Ahora bien, precisamente su corazón es el soporte y el principio de las transformaciones. A lo largo de las mutaciones del ser sobre la voz iniciática, ese corazón debe ser duradero y estable. Los rituales de resurrección permiten al ser nuevo recuperar el uso de las partes de su cuerpo, comparable aunque no idéntico al que poseía en la tierra. Una vez que el corazón conciencia ha dado fe de su autenticidad en relación con su deber divino, cada una de las partes de su cuerpo resucitado es desde entonces análoga a una divinidad.

El iniciado puede afirmar: «Soy el señor de las transformaciones». (*CT* VI, 334n), «Soy el señor del universo, soy Atum, soy Khepri, soy el hijo mayor de Ra [...] Salí de Nun al mismo tiempo que Ra. Soy el que eleva el cielo con Ptah, soy el que asciende hasta la bóveda celeste, caminando sobre la tierra. Después de haberme sumergido en Nun, salgo a bordo de la barca de Ra cuando tras haberme llevado en su seno la Poderosa [Sekhmet], Nut me trae al mundo». (*Libro segundo de las respiraciones*; Goyon, Rituales, p. 261).

Como habían presupuesto Gunn, Czermak o Cerny, las fórmulas fúnebres también iban destinadas a los vivos. Es cierto que los textos sagrados están reservados a las personas dignas de adquirir conocimiento de ellos, pero esta revelación tiene lugar en la tierra y no solamente en el más allá como corroboran los

abundantes ejemplos: «El que conoce los textos puede salir a la luz e ir a la tierra, entre los vivos». (*Libro de los muertos*, cap. 70); «El que conoce ese libro en la tierra [...] puede salir a la luz y adoptar el aspecto que desee» (cap. 72); «Quien conozca esta fórmula es un ser intacto en la tierra ante Ra» (cap. 71); «Quien conoce esta fórmula, es su justificación en la tierra y en el imperio de los muertos» (cap. 64); «El que lea para sí esta fórmula, cada día indemne estará en la tierra y ningún mal lo alcanzará» (cap. 18).

«Conozco la fórmula [variante: el nombre] de las transformaciones». (*CT* V, 47e): esta declaración señala el acceso a una ciencia de orden simbólico que vincula el destino del ser con el de los dioses. «Si veo —dice el iniciado—, Shu verá. Si oigo, Shu oirá. Doy órdenes a las estrellas imperecederas. Esto me será útil en la tierra». (*CT* V, 107, f-i). La palabra de Maá-khe-rou, «justo de voz», casi siempre aplicada a los muertos glorificados en el más allá, es también un epíteto de los vivos que han accedido a los misterios.

El rey es iniciado en su función. Se habla entonces de un «ascenso a la realeza». Durante la iniciación del faraón, sacerdotes con máscaras de Horus y de Thot lo purifican. La coronación tiene lugar en un espacio sagrado y cerrado. Amón confiere a su hijo la fuerza del maestro universal, lo confirma sobre el trono de Ra. Las puertas del cielo —es decir, del santuario— están abiertas (*BIFAO* VIII, pp. 23-26). El nuevo rey se integra en la tradición llevada a Egipto por los «seguidores de Horus», la corporación de antepasados que escribieron libros donde se revelaban los secretos y los planos de los templos.

El faraón, tal y como se lee en la cámara del sarcófago de la tumba de Ramsés VI, es el guía de todos los seres vivos. La enéada de los dioses está en él. El día de su aniversario, el monarca, representante del rey en su provincia, debe ser purificado. A través de su persona, el rito actúa sobre sus administrados que, co-

mo él, quedan libres de toda impureza (Vandier, *Mo'alla*, p. 253). La metamorfosis del ser está presente desde el rey al simple «ciudadano».

Algunos de los sacerdotes egipcios recibían una iniciación. «Mediante la contemplación —escribe Porfirio (*De abst*. IV, pp. 6-7)— alcanzan el respeto, la seguridad del alma y la piedad; mediante la reflexión acceden a la ciencia; y por ambas, a la práctica de costumbres esotéricas y dignas de tiempos pasados. Pues el ser siempre en contacto con la ciencia y la inspiración divinas excluye la avaricia, reprime las pasiones y estimula la vitalidad de la inteligencia». Aquéllos a los que llamaban los «portadores de los rituales» formaban parte de los rangos más elevados de la jerarquía sacerdotal. Habían practicado las ciencias sagradas durante largos años y velaban por su transmisión. Un sacerdote, según la expresión egipcia, está «ungido con una función». Cuando se presenta ante el dios al que sirve, se lo introduce en el horizonte del cielo. El rito explica con detalle que emerge del océano original, se desprende del mal y de la deshonra, se desnuda y recibe la autorización de avanzar hacia el templo (Sauneron, Sacerdotes, p. 47).

«El individuo debía ser iniciado al secreto del servicio a la divinidad y conocer las formas que una larga evolución había dado a este servicio —escribe Morenz (*Religión*, p. 140)—; todavía más: había que pertenecer a la esfera divina si se quería frecuentar a Dios; de manera que el sacerdote egipcio teóricamente no es sino el grupo de representantes del rey de naturaleza divina».

En Karnak, las iniciaciones de los sacerdotes estaban dirigidas por el que sabía abrir las hojas de las puertas del cielo, «el mayor de los videntes de Ra-Atum». El postulante subía hasta el santuario, y se lo purificaba en un estanque con natrón e incienso. Dentro del templo descubría el lugar donde se celebraba el combate en el que se enfrentaba al iniciador, al guardián del umbral. El postulante victorioso alcanzaba la morada del *ba*, la fuerza que

atraviesa los cielos. Ante él se abrían entonces las puertas de los misterios, y veía a Horus resplandeciente de luz. Experimentaba la alegría en el corazón y lanzaba un grito que alcanzaba el cielo (*BIFAO XIII* y *RT* 35, pp. 130 ss.). En un texto más antiguo, el capítulo 131 del *Libro de los muertos*, se explica el estado de ánimo del iniciado: «Soy un seguidor de Ra, alguien que ha tomado posesión de su firmamento. He venido a ti, mi padre Ra. Recorrí el espacio [*shu*], invoqué a esta grande [el cielo], di la vuelta al Verbo, atravesé a solas la tiniebla que se encuentra en el camino de la Luz [Ra] […] y llegué hasta el primordial situado en los límites del lugar de luz. Lo aparté y tomé posesión del cielo».

Uno de los ritos iniciáticos más importantes es el que Moret llamó «el paso por la piel de resurrección». El iniciado vive una transformación esencial al entrar en una especie de matriz de renacimiento donde adopta la postura fetal. «Este sudario —explica Bruyére (*Mert Seger* I, p. 60)— es la envoltura que ampara las transformaciones íntimas, que tienen lugar en su esencia: el paso de la muerte a la vida».

Bernard Bruyére, que consagró su vida al estudio del emplazamiento de Deir al-Medinah, donde vivió una de las más importantes comunidades de artesanos iniciados de la historia egipcia, señaló la existencia de una jerarquía que incluía maestros, compañeros y aprendices, los cuales vivían según una regla particular. Una estela contiene un relato de iniciación en el que se narra que el postulante fue llevado ante un maestro, en el atrio de un templo, cerca de la necrópolis. Allí se le dio el alimento ritual y pasó la noche meditando antes de ser admitido a los misterios.

Un curioso pasaje del *papyrus Brooklyn* número 47.218.135 hace referencia a un enigmático lugar, una «orilla» en forma de barrera de granito con puertas metálicas. El navegante no puede atracar en las condiciones habituales, pues las orillas son de muy difícil acceso. Todo está dispuesto para repeler al profano pero,

en cambio, «el que sabe cómo entrar se encuentra como en el horizonte del cielo». Se trata con toda seguridad de un símbolo de la sabiduría y del lugar donde podemos descubrirla, es decir, el templo donde se reúnen los iniciados.

El estudio de los títulos simbólicos usados por los sacerdotes egipcios nos revela algunas de sus funciones. La estatua de Berlín E.7737 (*BIFAO* LIX, p. 90) es la de un «señor de la luz», que desempeñaba su oficio en Heliópolis. Se trata de «su hermano que da vida a su nombre, el padre divino y profeta, el que actúa en la región de luz, iniciado en los secretos dentro del gran templo, iniciado a los secretos en el templo de Shu y de Tefnut, el que conoce los ritos. La estatua del Louvre E.17379 es la de un "señor de la verdad residente en el castillo del fénix, iniciado en los secretos de las moradas anteriores, iniciado en los secretos del cielo, la tierra y el mundo inferior"».

También las mujeres tenían acceso a la iniciación. Podemos citar el caso de una música que fue introducida en el palacio del maestro universal. Elevada entre las potencias divinas, dentro del santuario puro de Ra se unió a la vida, le fue revelada la fuente de la creación, y las puertas del santuario secreto se abrieron para ella. Cruzó las sucesivas puertas que conducían al templo, pues su corazón era justo (*ASAE* 56, pp. 87 ss.).

El iniciado es «alguien a quien le son revelados los secretos del corazón, puro de rostro y de manos cuando ejecuta los ritos». (*Studies Griffith*, p. 287). Entre las condiciones exigidas para recibir la iniciación se menciona la calma, un carácter cabal en presencia de los dioses, la ausencia de exaltación, la capacidad para guardar silencio, el respeto al secreto, el discernimiento y la lucidez.

Conviene citar aquí un magnífico texto, que ya hemos mencionado parcialmente, y que conforma la regla de los iniciados del templo de Edfú: «Oh [vosotros], servidores del dios, grandes

sacerdotes puros, guardianes del secreto, sacerdotes puros del dios, vosotros que entráis en presencia de los dioses, que cumplís la ceremonia en el templo, jueces [?], administradores del dominio, intendentes que realizáis vuestro servicio mensual en el templo de Horus y Edfú, gran dios del cielo: volved vuestras miradas hacia esta morada en la que su majestad os ha colocado. Su majestad navega por el cielo mirando hacia aquí; está en plenitud cuando se respeta su ley. No os presentéis en estado de imperfección ni entréis en estado de impureza. No digáis mentiras en su templo. No malverséis nada de las provisiones. No alcéis las tasas lesionando con ello al humilde en favor del poderoso. No carguéis el peso y la medida sino, al contrario, rebajadlos. No cometáis errores con el celemín. No dañéis las ofrendas del Ojo de Ra. No reveléis lo que veis en todos los lugares secretos del santuario. No extendáis la mano sobre nada en su templo ni lleguéis hasta el punto de robar delante del Señor, llevando en el corazón una palabra sacrílega. Vivimos de las provisiones de los dioses: pero se trata de lo que sale del altar, después de que el dios se haya servido. Mira: ya navegue por el cielo o recorra el otro mundo, sus ojos se mantienen fijos sobre sus bienes, allá donde se encuentren.

»Oh, vosotros, grandes servidores del dios Edfú, poderosos padres del dios del templo, no hagáis daño a los servidores de su morada. Él ama en extremo a los que están a su servicio. No os deshonréis con impurezas ni cometáis pecado, no causéis daño a los hombres, a los campos o a la ciudad, pues salieron de sus ojos y existen por él. Su corazón está lleno de tristeza por culpa del mal que debe castigar. Lo que no obtiene retribución al instante un día lo será. No traicionéis el momento justo apresurando las palabras; al hablar, no tapéis con vuestra voz la voz de otros ni profiráis nada sobre el juramento ni defendáis mentira contra verdad invocando al Señor. Vosotros, que sois importantes, no paséis demasiado tiempo sin una invocación a Él, cuando estáis

libres de presentar las ofrendas o alabanzas en su templo, dentro del recinto. No frecuentéis los lugares de las mujeres ni hagáis allí lo que no se hace. Que no haya fiestas en su recinto salvo en el lugar donde el conjunto de servidores celebra el conjunto de las fiestas. No abráis ninguna jarra dentro del recinto, pues el Señor se abreva aquí. No desempeñéis vuestra función según vuestro capricho, ya que en tal caso para qué miraríais los antiguos textos. El ritual del templo está en vuestras manos, es el estudio de vuestros hijos.

«Escuchad, servidores del dios, padres del dios, vosotros los portadores del dios: ¿deseáis una larga vida, sin que el alma sea destruida en el interior de su templo? ¿Deseáis estar exentos de las ofrendas, y a vuestros hijos después de vosotros? ¿Deseáis que vuestros cuerpos sean amortajados conforme al ritual y que se dispongan los dones en la necrópolis? Sed puros y evitad la deshonra. Su majestad se alimenta de pureza. Purifícate por la mañana en el lago de su recinto [?]. El que ama su agua está vivo y conoce la prosperidad; cuando avanza hacia el interior de su santuario, eleva su voz dentro de su templo. Sirve a su majestad en todo momento: que nunca deje de recitarse el rito. Que no se extienda la mano para coger dentro de su morada. El que conoce halla la gracia, pero el ignorante se condena. Es malo retrasar las horas: haz la consagración en el momento justo. Trata a los seres con justicia, obedece a los grandes que se encuentran en su morada. Impide la acción maléfica de los seres hostiles. Quien así actúa obtiene recompensa sobre la tierra y dios nada tiene que reprobarle [...] No olvides ni por un instante el rito ni hagas oídos sordos a la realización de su servicio, ni te alejes de su morada. Mira: ésas son las provisiones de quien le sirve. Mira: ésos son los alimentos del que multiplica sus pasos en torno al lugar santo, el que guarda silencio dentro del templo, el que va y viene por las salas, el que vierte el agua en libación, el que cura el mal y es discreto cuando mira en su lugar puro. No reveléis lo que

habéis visto. Que su temor esté en vuestro fuero interno y su majestad en vuestro corazón [...] Vosotros recorréis la senda de Luz, en su templo; vosotros, que veláis en su morada, que dirigís sus fiestas, presentad de continuo sus ofrendas: entrad en paz, salid en paz, marchad alegres. La vida está en su mano, la felicidad en vuestro puño, todo lo bueno está donde él está; ahí están los alimentos del que come sus ofrendas. No hay desgracia ni mal para el que vive de sus bienes. No hay condena para quien le sirve. Su custodia se extiende al cielo y su seguridad a la tierra. Su protección es mayor que la de todos los dioses» (Alliot, *El culto a Horus*, I, pp. 184-193).

La estela de El Cairo 20539, con fecha de la XII dinastía, aporta información complementaria a esta regla. El iniciado declara: «Soy el señor de los secretos de las palabras sagradas [los jeroglíficos].» El conocimiento de los jeroglíficos, un camino tan rico como difícil, es en efecto la base de toda investigación, y su conocimiento nos permite abordar los numerosos textos legados por los antiguos egipcios. Creemos que a través de ellos podremos acceder a los fundamentos de la iniciación.

CONCLUSIÓN
El Egipto creador

La bendición te alcance en presencia de tu congregación de

dioses primordiales,

a los que hiciste después de manifestarte como dios,

oh cuerpo que ha modelado su propio cuerpo

cuando el cielo no existía,

cuando la tierra no existía,

cuando la crecida del río no subía aún.

Tú has unido la tierra,

tú has reunido tu carne,

tú has establecido el número de tus miembros,

y has descubierto que eres el único.

Himno a Ptah (papiro núm. 3048 del Museo de Berlín,

en *La Naissance du monde*, 65).

A nuestro juicio, un estudio histórico, simbólico o científico en el sentido restringido de la palabra sólo tiene valor si ilumina el presente y proporciona al hombre los caminos de conocimiento hacia su destino inmediato y a su realidad eterna. ¿De qué serviría exhumar los vestigios del antiguo Egipto si no nos ayudan a recrear al hombre auténtico y a recorrer nuestro camino interior con mayor grado de conciencia?

La física moderna, al comprobar el fracaso del racionalismo y de los métodos que se autocalifican de «objetivos», ha advertido la relatividad de la noción de «progreso»; es cierto que en el campo de la técnica hemos «superado» las creaciones de los antiguos, pero en lo referente a la sociedad hemos padecido una regresión relativa, ya que hoy día las relaciones humanas se basan en la noción de competencia y no en la armonía cósmica. Del mismo modo, la marcha de la humanidad no puede concebirse como una línea recta ascendente; más bien se trataría, según las enseñanzas tradicionales, de una evolución en espiral con puntos altos y bajos.

La egiptología o, más exactamente, el conocimiento de Egipto puede desempeñar un importante papel en la elaboración de la espiritualidad. Por supuesto no se trata de retroceder a creaciones del pasado sino de utilizar sus bases inmutables para engendrar nuestro propio carácter y nuestras propias formas de pensamiento y de acción.

Egipto es, desde la época de los dioses, el hijo único de Ra, y el país entero adopta una actitud receptiva frente a la luz divina para que se celebre el matrimonio sagrado entre las fuerzas creativas, los *neteru*, y la tierra donde viven los hombres. A nosotros nos corresponde elegir una postura: o bien consideramos la civilización egipcia desde una posición de superioridad y la juzgamos según nuestra filosofía, o bien adoptamos una actitud humilde e intentamos entender el mensaje de los antiguos egipcios.

Para ellos, el hombre empieza a existir el día en que se integra en una comunidad, ya sea campesina, artesanal o sacerdotal. Dado que el universo entero es una comunidad en perpetua transformación, sólo la comunión de los hombres relacionados entre sí por la búsqueda de lo divino puede acercarse a la verdad.

En pro de la solidez de la comunidad, es preciso practicar dos clases de sacrificio. El primero es el sacrificio celeste, consistente

en comprender y aplicar las revelaciones de los dos ojos del Señor de los dioses, el sol y la luna. Su movimiento es inmutable e infunden vida ininterrumpidamente. A la comunidad de los hombres le corresponde extender su forma de pensar hasta las dimensiones de lo universal, buscando las leyes que presiden el nacimiento perpetuo del mundo. El segundo es el sacrificio terrestre, la sacralización de todos los actos cotidianos, por más intrascendente y falto de brillo que sea en apariencia. A las más elevadas aspiraciones del espíritu corresponden las actividades más materiales. Como escribe R. A. Schwaller de Lubicz, «para ellos no existe oposición entre un estado espiritual y un estado material-corporal, ni abstracción opuesta a lo concreto. Eso son ilusiones de la mente, de ese elemento intelectual que es fruto de la dualidad y únicamente puede actuar en la dualidad [...] Para estos sabios sólo existen estados de conciencia: lo que para nosotros es trascendencia para ellos es un estado aprehensible gracias a un estado más dilatado de la conciencia».

En el capítulo 175 del *Libro de los muertos* se consigna un discurso de Atum que hace referencia al fin del mundo. «Destruiré todo lo que he creado —declara el dios—; este país recuperará el estado de Nun, el estado marino, como estado original. Soy el que permanecerá, junto con Osiris, cuando de nuevo me haya transformado en serpiente, incognoscible para los hombres e invisible para los dioses».

La civilización egipcia se ha extinguido y ha retornado al océano primordial de los orígenes. Su experiencia espiritual y humana ha adquirido así su pleno valor, puesto que se ha integrado en la energía creativa para incrementarla y fecundarla. Atum, vacío y plenitud a la vez, configura el núcleo de esta realidad egipcia a la que podemos acceder gracias a la simbología y al conocimiento de los dioses.

BREVE LÉXICO
Simbología de las divinidades

No es nuestra intención hacer un recuento completo de las divinidades egipcias sino solamente señalar el papel simbólico más específico de algunas de ellas. Esta lista no es restrictiva, y las interpretaciones propuestas son únicamente puntos de partida para una investigación de más calado.

AKER. Dios de la tierra. Primitivamente se lo representaba por un pedazo de tierra con cabeza de hombre. Más tarde lo simbolizarían dos cabezas de león. Más que a la tierra como elemento, Aker alude a las corrientes telúricas, a las fuerzas que mantienen la vida del subsuelo.

AMÓN. Este nombre significa «el oculto». La raíz *imn* se traduce a veces por «crear». Amón es el principio causal no manifiesto oculto dentro de las formas vivas. Su par es Amonet, «la oculta». Se lo representa con apariencia humana; sus animales sagrados son el carnero, dinamismo eterno que mantiene el movimiento del mundo, y la oca del Nilo, cuyo grito característico recuerda la primera palabra del Verbo creador.

ANDJTY. El sentido del nombre es, posiblemente, «el del alba». Es el predecesor de Osiris en la ciudad de Busiris. Es un hombre en pie que porta el bastón del pastor y el látigo del boyero.

ANUBIS. Anubis tiene la piel negra. Su función primordial es transfigurar al difunto o al futuro iniciado, despojándolo

de los rasgos mortales. Responsable de la «tierra pura», es el chacal devorador de cadáveres que come la carne en descomposición para hacerla revivir. El *papyrus Jumilhac* nos ofrece una interpretación de su nombre a partir de las tres letras que lo constituyen: *i* es el viento; *n*, el agua; *p*, el yebel. Anubis, por lo tanto, es un animador de la naturaleza.

ATUM. El gran dios creador de Egipto. Su nombre significa a la vez: «el que es total», «el que está completo», «el todo», «el que todavía no es», «la nada», «el que es y no es». Encabeza la enéada. Es el primer «ser» que se despertó en el seno de la energía cósmica, se creó a sí mismo y engendró la primera pareja divina por masturbación o por esputo.

BASTET. Diosa gata cuyo nombre probablemente significa «la sede del *ba* (fuerza de realización)», según una hipótesis un tanto controvertida. El nombre fue primitivamente escrito con una vasija de ungüento sellado, en alusión a una sustancia de regeneración que posee la diosa.

LA ENÉADA Y EL NUN. Las divinidades mencionadas se integran en dos estructuras simbólicas mayores, la enéada (o novonaria) y el Nun. En la simbología de los números, el nueve representa la perfección divina, la realización completa de la realidad. La enéada, cuyo nombre significa «la resplandeciente», está formada por Atum, que engendra a la primera pareja, Shu y Tefnut, de la que surgieron Geb y Nut, que engendran a Osiris, Isis, Set y Neftis. Existen dos enéadas, la «pequeña» y la «mayor». Algunas enéadas incluían un número de divinidades superior a nueve, pero Egipto conservó siempre el vocablo «enéada», pues sólo el nombre importa, y no las cifras. En cuanto a Nun, es el padre de todos los dioses, es el océano primordial de energía divina donde, tomando la forma de la vibración original, se despertó Atum. Nun rodea la tierra y estaba antes de que lo que existe se constituyera. Más allá del espacio y del tiempo, más

allá de lo que es accesible al espíritu humano, es sobre todo la realidad fundamental. Él es quien hace descender sobre la tierra las aguas celestes en forma de Nilo, pero también es posible encontrarlo en el fondo de los pozos. Está a la vez en lo más alto, en lo más bajo y alrededor.

GEB. Geb es el principio del elemento tierra. Conviene observar que en egipcio se dice «el» tierra. Padre de Osiris y esposo de Nut, fue uno de los primeros reyes de Egipto y ofrece a la monarquía un modelo acabado. El trono por excelencia recibe el nombre de «trono de Geb».

HATOR. Su nombre significa «la morada celeste de Horus». Diosa del cielo, suele representarse con cuernos y orejas de vaca. Es el símbolo de la receptividad absoluta a lo universal, rige el amor divino, el amor humano, la alegría y las danzas. Es el templo del Señor donde se encarna el principio creador.

HORUS. Su nombre seguramente significa «el que está lejos», en referencia a su función primordial de principio causal del universo. Horus el antiguo posee dos ojos cósmicos, el sol y la luna; se encarna en los sucesivos faraones. Los *Textos de las pirámides* lo definen como «el de Oriente», «el del horizonte resplandeciente», «el señor de los hombres y de los dioses», etc.

ISIS. Etimológicamente, Isis es «el trono». Hija de Geb, hermana y esposa de Osiris, también de Horus, parte en búsqueda de los pedazos del cuerpo desmembrado de Osiris, los reúne y lo resucita. Sede de la sabiduría y trono de lo divino, es el arquetipo de la madre.

KHEPER. El dios escarabajo de Egipto es el principio de todas las mutaciones y evoluciones. Él impide que el hombre sucumba a la rigidez y el inmovilismo. Realizar sus *kheperu* supone pasar de un estado a otro para alcanzar el corazón de

la vida y convertirse incesantemente en otro siendo siempre el mismo.

KHNUM. Etimológicamente, «el que se une a». El dios carnero de Elefantina hace brotar el agua del Nilo; en su torno de alfarero modela a los hombres y crea al niño Dios durante el misterio del nacimiento divino. Él es el principio de coherencia en la obra realizada, y une entre sí los elementos que constituyen la materia.

MAAT. Hija de la Luz primordial, Ra, es el principio que hace que los objetos no se disgreguen, que los hombres vivan con autenticidad y que las leyes divinas se reflejen en las leyes humanas. Maestra de obra de la verdad cósmica y de la justicia, es la regla de oro del universo.

MAFDET. La diosa Mafdet está representada por un felino; posee cualidades de terapeuta y cura tanto el cuerpo como el alma. Su título más significativo es el de «señora de la Casa de la Vida».

MIN. Dios itifálico, Min es el principio de fecundidad. Su brazo derecho se alza en forma de escuadra, sosteniendo el «látigo» real. Tiene la piel negra, símbolo del fuego secreto que alumbra el corazón de la materia y de la gestación que se verifica en las tinieblas. Está levantado sobre un pedestal que es el jeroglífico de Maat, la armonía universal. Su nombre está vinculado a una raíz *mn* sobre la cual se forman las palabras «piedra», «monumento», «ser firme, establecido».

MUT. Paredro de Amón, es «Ojo del sol» y diosa buitre. Etimológicamente, «la madre»; sin duda se trata de un juego de palabras relacionado con la muerte de los elementos trasnochados de la personalidad que se regenera.

NEFERTUM. El nombre del dios que aparece sobre la flor de loto significa «el que cumple la perfección de Atum».

NEFTIS. Mujer del dios Set y hermana de Isis, desempeña una función ambigua en la mitología, favoreciendo tanto las fuerzas tenebrosas como las fuerzas luminosas. A pesar de esto, ayuda expresamente a Isis a reconstituir el cuerpo de Osiris. Su nombre significa «señora del templo» y demuestra que su acción, tan escasamente estudiada, es importante.

NEKHBET. Esta diosa es la fuerza animadora del Alto Egipto, que forma pareja con Uadjet. Simbolizada por el buitre, ostenta la corona blanca.

NEIT. Sus símbolos son un carcaj y dos flechas. Su rasgo destacado es la androginia y su función la de armonizar los dos polos de la vida procurando el nacimiento del tercer término. Su nombre significa probablemente «el que es».

NUT. Ella es «la» cielo y forma pareja con Geb, «el» tierra. Madre de los astros y estrellas, por la noche se los «traga» para hacerlos renacer por la mañana. Posee la forma de una mujer inmensa en posición inclinada; con las manos y los pies toca la tierra de un extremo a otro de Geb, tendido sobre el suelo. Con esta postura encarna la bóveda celeste, el camino viviente que recorren los cuerpos astrales. Es una de las más extraordinarias formulaciones de la «mujer universal».

OSIRIS. Una interpretación hipotética sugiere que su nombre podría significar «sede del Ojo». Osiris resucita en Horus, que se encarna en el faraón. Es el dios que muere y renace, el rey que gobierna en las «regiones inferiores», lugares donde fuerzas en potencia esperan a ser revivificadas cada noche por la Luz. El muerto o el iniciado se convierte en el «Osiris tal» si demuestra que su acción terrestre estuvo conforme a la acción celeste.

PTAH. Su nombre significa posiblemente «el hacedor». Dios de Menfis, Ptah lleva el cráneo afeitado o, según otras

interpretaciones más plausibles, carece de bóveda craneal, pues es el receptáculo puro de la estructura celeste. Creado por el Verbo, es el jefe de los artesanos, a los cuales ofrece el sentido de la obra justa.

RA. El gran dios solar de los egipcios es el señor de Maat, la armonía universal. Su nombre se escribe con una boca abierta y un brazo; aúna en sí la expresión de lo divino y su acción en el mundo.

SATIS. La diosa de Elefantina es la esposa de Khnum. Lleva la corona del Alto Egipto y su frente se adorna con dos cuernos de gacela. Su nombre está ligado a la raíz *setji*, «sembrar, propagar». De alguna manera, «extiende», ofrece expansión al agua celeste cuya aparición provoca Khnum.

SECHAT. Una de las diosas más misteriosas del antiguo Egipto. Su nombre se escribe con un par de cuernos y una estrella de siete puntas, símbolo de la vida en su esencia y su aspecto más oculto. Hermana o hija de Thot, la inteligencia cósmica, desempeña la función de escribir el nombre de los reyes sobre el árbol sagrado. Patrona de los constructores de edificios, arquetipo de la madre de las cofradías de constructores. Con ayuda del cordel, traza el plano del templo en compañía del rey. Ella es la que ofrece al investigador la posibilidad de comprender el significado de los archivos simbólicos de la Casa de la Vida.

SEKHMET. Diosa leona que forma tríada con Ptah y Nefertum. Abruma a los hombres con la guerra y la enfermedad cuando éstos dejan de vivir en fraternidad. Pero es también la patrona de los médicos. Su nombre significa «fuerza». Es el fuego vital en estado puro y su acción, beneficiosa o maléfica, depende de la actitud que adoptamos respecto de ella.

SERKET. Está representada por una mujer que luce en la cabeza un escorpión. Su nombre significa «la que hace respi-

rar [la garganta]». Serket, por lo tanto, es la que pone en circulación en nosotros el aliento vital.

SET. Hijo de Geb y de Nut, hermano y asesino de Osiris. Dios de la tempestad y del desierto. Set simboliza la energía cósmica, que el hombre debe controlar para que dé sus frutos. Viéndose incomprendido en su función más importante, se convirtió en el dios del mal, mientras que, en la teología faraónica, la Luz lo situaba en la parte delantera de su barca para purificar los caminos del cielo.

SHU. Hijo de Atum, esposo de Tefnut, dios del aire luminoso. Su papel consiste en introducirse entre «la» cielo y «el» tierra para hacer que nazca el espacio. Sostiene eternamente la bóveda celeste impidiéndole que caiga sobre nuestra tierra. Su nombre puede traducirse como «el vacío».

TEFNUT. Hija de Atum, esposa de Shu, abarca las ideas de «humedad» y de elemento impalpable que circula en el universo. Es el medio situado en la frontera de lo inmaterial y lo material, que mantiene la existencia del espacio y hace que el vacío se convierta en plenitud en lugar de abismarse en la nada.

THOT. En egipcio, Djehuty. Se encarga de velar por las leyes, los textos sagrados y la lengua divina, de la que es autor. Es el regulador del tiempo sagrado en que se desarrollan ritos y liturgias. Escriba de dedos hábiles al servicio de la enéada, es el mensajero de la Luz. Dos veces grande o tres veces, según los textos, inspiró a los griegos la figura de Hermes Trismegisto. Sus distintas funciones lo convierten en símbolo de la inteligencia cósmica.

UADJET. Fuerza vital de la vegetación, la diosa Uadjet es el principio que anima el Bajo Egipto. Posee el papiro y la corona roja.

Upuaut. El nombre del chacal Upuaut significa «el artífice de caminos», el que abre las procesiones reales liberando la vía espiritual de trabas y obstáculos.

Lista de abreviaturas utilizadas

ASAE *Anuales du Service des Antiquités de l'Égypte*, El Cairo.
BdE *Bibliothèque d'Etude*.
BiAe *Bibliotheca Aegyptiaca*, Bruselas.
BIFAO *Bulletin de l'Institut Français d'archéologie oriéntale*, El Cairo.
BSFE *Bulletin de la Société Française d'Egyptologie*, París.
CdE *Chronique d'Egypte*, Bruselas.
CT *Coffin Texts* (textos de los sarcófagos)
JEA *Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.
JNES *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.
Ldm *Libro de los muertos*.
Pir. *Textos de las pirámides*.
RdE *Revue d'Égyptologie*, París.
RHR *Revue d'Histoire des Religions*, París.
RT *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne*, París.
ZAS *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, Berlín.

Orientaciones bibliográficas

Hemos intentado evitar recargar el presente libro con referencias bibliográficas, por lo que nos limitaremos a señalar nuestros puntos de referencia esenciales. Estos consisten en los propios textos y en obras de síntesis y de análisis elaboradas por egiptólogos de distintas escuelas. En lo que se refiere a las traducciones de los grandes corpus religiosos, sobre los cuales llevamos trabajando desde hace varios años, citaremos:

Sethe, K., *Die altägyptische Pyramidentexte*, 3 vols., Leipzig, 1908-1922, y *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, 6 vols., Glückstadt-Hamburgo, 1935-1962.

Faulkner, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969.

—, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vols., Warminster, 1973-1978.

Barguet, R., *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*, París, 1961.

(Bibliografías complementarias en nuestra tesis inédita *Le Voyage du mort*).

Nuestra información se completa con muchos otros textos religiosos y mágicos. Sobre los distintos puntos existe información actualizada en los volúmenes publicados por el Instituto francés de arqueología oriental bajo el título *Textes et Langages de l'Égypte pharaonique*, ciento cincuenta años de investigación, 1822-1972, y la enciclopedia pendiente de publicación por Otto Harrasowitz en Wiesbaden, *Lexikon der Ägyptologie*. Para las obras literarias,

véase M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols., University of California Press, 1975-1976. Los estudiosos sobre simbología egipcia que se inicien en los jeroglíficos deben acudir a diccionarios, léxicos y gramáticas inventariados en *Textes et langages*. En este campo es preciso señalar la creación del *Année Lexicographique*, por D. Meeks, cuyo primer volumen, publicado en 1980, está dedicado al año 1977. Se trata de un esfuerzo considerable destinado a perfeccionar, año tras año, nuestro conocimiento de la lengua egipcia y los conceptos que ésta utiliza.

Entre las obras susceptibles de interesar a los estudiosos del mensaje simbólico de la cultura egipcia podemos citar:

ALLIOT, M., *Le Culte d'Horus a Edfou au temps des Ptolomées*, 2 vols., El Cairo, 1949 y 1954.

ASSMANK, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Die Bibliothek der alten Wek, 1975.

—, *Der König als Sonnenpriester*, Glückstadt, 1970.

BARGUET, P., *Le Temple d'Amon-Ré a Karnak. Essai d'exégése*, El Cairo, 1962.

BONNET, H., *Reallexikon der ägyptischen Religiongesckichte*, Berlín-Nueva York, 1971.

DERCHAIN, R., *Le Papyrus Salt 825. Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruselas, 1965.

—, «Le role du roi d'Égypte dans le maintien de l'Ordre cosmique», en *Le Pouvoir et le Sacre*, Université libre de Bruxelles, 1962.

ENGLUND, G., *Akh, une notion religieuse dans l'Egypte pharaonique*, Uppsala, 1978.

FRANKFORT, H., *La Royauté et les Dieux*, París, 1951. Versión castellana de Belén Garrigues, *Reyes y dioses*, Alianza, 1993.

—, *Ancient Egyptian Religión, an Interpretation*, Nueva York, 1961. Versión castellana, *La religión del antiguo Egipto*, Laertes, 1998.

—, *Before Philosophy. The Intellectual Adventure of the Ancient Man*, Penguin Books, 1964. Versión castellana de Eli de Gortari, *El pensamiento prefilosófico*, Fondo de Cultura Económica, 1980.

GOYON, J.-C, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, París, 1972.

GRIFFITHS, J. G., *The Conflict of Horus and Seth. A Study in Ancient Mithology from Egyptian and Classical Sources*, Liverpool, 1960.

GUILMOT, M., *Le Message spirituel de l'Égypte ancienne*, París, 1970.

—, *Les initiés et les rites initiatiques en Egypte ancienne*, París, 1977.

HERMES TRISMEGISTO (*Corpus Hermeticum*), 4 vols., Les Belles-Lettres. Versión castellana de Xavier Renau Nebot, *Corpus hermeticum*, Gredos, 1999.

HORNUNG, E., *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt, 1971. Versión castellana de Julia García Lenberg, *El uno y los múltiples: concepciones egipcias de la divinidad*, Trotta, 1999.

JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, Les Belles-Lettres, 1966.

KEES, H., *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlín, 1965.

MORENZ, S., *La Religión égyptienne*, París, 1962.

MORET, A., *Du caractere religieux de la royauté pharaonique*, anales del museo Guimet, París, 1902.

PLUTARCO, *Isis et Osiris* (trad. M. Meunier), París, 1924 (que se completa con el estudio de Griffiths). Versión caste-

llana de Mario Meunier, *Isis y Osiris*, Ediciones Obelisco, 1997.

ROCHEMONTEIX, *Le Temple égyptien*, Bibliothèque égyptologique, París, 1984.

SAUNERON, S., *Les Prêtres de l'ancienne Egypte*, París, 1957.

—, Esna V: *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siécles du paganisme*, El Cairo, 1962.

SCHWALLER DE LUBICZ, I., *Her-bak pois chiche et Her-bak disciple*, París, 1955 y 1956.

SCHWALLER DE LUBICZ, R. A., *Le Temple de l'Homme*, 3 vols., 1957. Sources orientales, ocho volúmenes publicados (Le Seuil).

THAUSING, G., *Sein und Werden. Versuch einer Ganzheitsschau der Religión des Pharaonenreiches*, Viena, 1971.

VANDIER, J., *Le Papyrus Jumilhac*, C. N. R. S.

VARILLE, A., «Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou», *Bibliothèque d'Étude* XLIV, El Cairo, 1968.

ZABKAR, L. V., *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, 1968.

ZANDEE, J., *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden, 1960.

La bibliografía aquí reseñada es muy sumaria. En la mayoría de las obras citadas es posible encontrar referencias complementarias, sobre todo a artículos de las revistas especializadas o bien a aspectos de la simbología tratados con mayor profundidad. En cualquier caso, es conveniente plantear la oportunidad de una bibliografía, lo más exhaustiva posible, que recogiera nuestros conocimientos en este campo.

Notas

[1] Cfr. G. Daressy, «Les Noms de l'Égypte», *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, tomo IX, fascículo 2, 1917, pp. 359-368. <<

[2] Estos textos conforman el corpus religioso más antiguo que se conoce. Están grabados en el interior de las pirámides del último rey de la V dinastía. Unas, y de varios de los reyes y reinas de la VI dinastía. <<

[3] Véase J. Capart, «A quoi servent les égyptologues?» en *Chronique d'Egypte*, tomo XX, núm. 39, 1945, y J. Vercoutter, L'Égypte ancienne, p. 5. <<

[4] *De la divinité du pharaon*, 1960, p. 56. <<

[5] En todo lo precedente somos deudores del estudio de J.-C. Goyon, *Ceremonial de la confirmation du pouvoir royal du Nouvel An*. <<

[6] Véase Leclant. «Le rôle du lait et de rallaitement d'après les textes des pyramides», *JNES*, vol. X, num. 2, abril de 1951, pp. 123-127. <<

[7] Cfr. Sauneron, *BIFAO* LX1V, 1966, pp. 185-186. <<

[8] Cfr. Lortet y Gaillard, *La Faune momifiée de l'ancienne Egypte*, 1905, pp. 201 y ss., y Daumas, *Les Mammisis*, p. 139, nota 4. <<

[9] Para este texto, conocido como *Berlín Leather Roll*, cfr. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, I, pp. 116 y ss. <<

[10] Cfr. Derchain, *Le Papyrus Salt 825*, p. 11. <<

[11] *Libro de los muertos*, p. 25, nota 48. <<

[12] Véase S. Sauneron y J. Yoyotte, en *La naíssance du monde*, p. 65. <<

[13] Cfr. Erichsen y Schoct, *Fragmente memphitischer Theologie in demothcher Schrift*, 1954. <<

[14] Cfr. J. Sainte-Fare Garnot, «Le Tribunal du grand Dieu sous l'Ancien Empire égyptien», *RHR*, tomo CXVI, núm. 1 (1937), pp. 26-33. <<

[15] Cfr. E. Brunner-Traut, «Die Darstellungweise in der ägyptischen Kunstein Wahrheits-problem», *Zeitschriftfür Wissenschaft, Kumt und Literatur*, 1953, pp. 481-492. <<

[16] Cfr. De Buck, *Egyptische Gottesdienst* 1941; J. Capart, *CdE*, tomo XVI, núm. 32, p. 222; C. Kuentz, «Autour d'une conception égyptienne méconnue, l'Akhit ou soi-disant horizon», *BIFAO* 17, 1919, pp. 121-190. <<

[17] Z. Zaba, «L'orientation astronomique dans l'ancienne Égypte et la précessions des équinoxes», *Archiv. Orientalni supplementa II*, 1935, Praga. <<

[18] Véase Schott, Chants d'amour, p. 89. <<

[19] Cfr. Daumas, «La Valeur de l'or dans la pensée égyptienne», *RHR*, CXLIX, 1956, pp. 1-17. <<

[20] Véase A. Moret. «La légende d'Osiris a l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre». *Bulletin de l'Institut français d'archéologie oriéntale* = Mélanges Loret II, 1930, pp. 725-750. A partir de esta estela podríamos establecer el plano de toda una teología osiríaca recurriendo a otras muchas fuentes. Preferimos ceñirnos a este texto, pues representa un todo, un universo espiritual que voluntariamente se expresa en la forma bajo la cual ha llegado hasta nosotros. <<

[21] Para el análisis simbólico de los cuentos, el mejor guía es H. Zimmer, que expone su método y nos ofrece admirables ejemplos en *Le Roi et le cadavre*, Fayard, 1972. <<

[22] Cfr. A. Varille, «Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou», *Bibliothèque d'Étude XLIV*, El Cairo, 1968, pp. 14-15. <<

[23] Véase Drioton, «La Protection magique de Thébes à l'époque des Ptolomées», en *L'Ethnographie*, 1931. <<

[24] T. Deveria, «Des oreilles et des yeux dans le symbolisme de l'ancienne Égypte», *Mémoires et Fragments*, París, 1896, tomo I, pp. 147-157. <<

[25] Cfr. G. Rudnitzky, «Die Aussage über das Auge des Horus», *Analecta Aegyptiaca*, vol. V, 1956. <<

[26] Véase P. Derchain, «La Pêche de l'oeil et les mystéres d'Osiris à Dendara», *RdE*, como 15. 1963, pp. 11-25. <<

[27] Cfr. J. G. Griffiths, «The Horus-Seth Motif in the daily Temple Liturgy», *Aegyptus* 38, p. 8, nota 3. <<

[28] Referencias destacables: P. Derchain, *Le Papyrus Salt 825*; A. H. Gardiner, «The Mansión of Life and the Master of che King's Larges», *JEA*, vol. XXIV, 1938, pp. 83-90; del mismo autor, «The House of Life», *JEA*, vol. XXIV, pp, RT-1'}; P. Ghalioungui, *The House of Life, Magic and Medical Science in Ancient Egypt*, 1972. <<

[29] Cfr. X. Sainte-Fare Garnot, «Les Fonctions, les pouvoirs et la nature du nom propre dans l'ancienne Égypte d'après les textes des pyramides», en *Journal de psichologie nórmale et pathologique*, 1948, pp. 463-472. <<

[30] Cfr. A. H. Gardiner, «Some Personifications», *P. S. B. A.*, vol. XXVIII, 1916, pp. 43-54. <<

[31] Jean Yoyotte, «La pensée préphilosophique en Égypte», *Histoire de la philosophie, Encyclopédie de la Pléiade*, pp. 11 y 19. <<

ÍNDICE

Poder y sabiduría en el antiguo Egipto	2
INTRODUCCIÓN De Egipto hasta nosotros	4
CAPÍTULO I En busca de Egipto	14
CAPÍTULO II El faraón o el corazón flameante del ser	21
CAPÍTULO III El arte real de gobernar	30
CAPITULO IV Ritual y misterio del nacimiento	49
CAPITULO V El templo y la expresión de lo sagrado	60
CAPÍTULO VI La aparición de los dioses	71
CAPÍTULO VII Conocimiento y saber	90
CAPÍTULO VIII El señor de la eternidad	113
CAPÍTULO IX La extraña aventura de Sinuhé	121
CAPÍTULO X La omnipotencia del Ojo	132
CAPÍTULO XI La Casa de la Vida	146
CAPÍTULO XII Iniciaciones y transformaciones	158
CONCLUSIÓN El Egipto creador	168
BREVE LÉXICO Simbología de las divinidades	171
Lista de abreviaturas utilizadas	179
Orientaciones bibliográficas	180
Notas	184